DE L'ÉGLISE

PUBLICATIONS DU MÊME AUTEUR :

Dans la *Revue théologique* de Montauban, 1841 et 1842, importants articles sur la *Religion et la Théologie; l'Église* (8 articles); la *Personne de Jésus-Christ* (2 articles); la *Justification par la foi;* la *Tradition; l'Objet de la Rédemption;* les *Preuves du Christianisme* (2 articles); la *Vie de Jésus de Strauss* (2 articles); la *Dogmatique de Chenevière;* les *Rapports des études théologiques avec le développement de la vie chrétienne* (Discours d'ouverture, 2 novembre 1840); la *Nouvelle Jérusalem* de Swedenborg; *Caractère pratique de l'Écriture, etc., etc.*

Le *Socialisme et le Christianisme.* — Montauban, Lapie-Fontanel, 1848; (2e édition, Paris, Grassart, 1889.) En vente à la Librairie Fischbacher 1.50

Le *Témoignage de Dieu, base de la foi chrétienne.* — Toulouse, Société des Livres Religieux, 1851.

Inspiration du Nouveau Testament. — Paris, Marc Ducloux, 1851.

Authenticité du Nouveau Testament. — Toulouse, Société des Livres Religieux, 1851 (2e édition, 1865.)

La *Question chrétienne jugée par le bon sens.* — Paris, Marc Ducloux, 1852.

Du Principe chrétien et du catholicisme, du rationalisme et du protestantisme. — Toulouse, Delhorbe, 1853.

Une vue de la Question scripturaire. — Toulouse, Société des Livres Religieux, 1863.

Qui peut devenir Pasteur? (opuscule posthume). — Toulouse, Société des Livres Religieux, 1866.

Que doit prêcher le Pasteur? (opuscule posthume).— Montauban, Granié, 1896.

Œuvres posthumes : — *Introduction à la Dogmatique*, publiée ar Paul Jalaguier, avec une préface de M. le pasteur A. Decoppet. Un fort volume gr. in-8°. — Paris, Librairie Fischbacher, 1897.............. 10 fr.

Voir sur P. F. Jalaguier : — Articles nécrologiques, de Félix Pécaut, dans le *Lien*, 29 mars 1864, et de Fr. Bonifas, dans les *Archives du Christianisme*, 20 avril 1864. — Article de N. Recolin, dans *l'Encyclopédie des sciences religieuses.* — Etude de J. Pédézert, dans « *Souvenirs et Etudes* », 1888, et passim dans « *Cinquante ans de Souvenirs* », du même, 1896. — Articles de A. Gout (*Christianisme au XIXe siècle*, 30 avril 1897); J. Monod (*Vie Nouvelle*, 20 juin 1897); H. Draussin (*Le Signal*, 30 juillet 1897); Ch. Wagner (*Le Protestant*, 30 octobre 1897); A. Sabatier (*Annales de bibliogr. théol.*, 15 novembre 1897); Dr E. Michaud (ex abbé) (*Rev. internat. de théol.*, de Berne, décembre 1897); L. Molines (*Eglise Libre*, 4 février 1898); etc.

ŒUVRES POSTHUMES DE P. F. JALAGUIER

Professeur à la Faculté de Théologie de Montauban

(1834-1864)

DE
L'ÉGLISE

PUBLIÉ

par

PAUL JALAGUIER

Avec une Préface de M. le Pasteur P. DE FÉLICE

Docteur en Théologie

« Ἡ ἀγάπη οἰκοδομεῖ. »

(I Cor. VIII, 1.)



PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

(SOCIÉTÉ ANONYME)

33, RUE DE SEINE, 33

1899

PRÉFACE

Si vous avez l'habitude, d'ailleurs déplorable, de ne pas lire les Préfaces, vous aurez pour une fois, bienveillant lecteur, la main heureuse. C'est, en effet, une raison de sentiment, non une raison de compétence, qui a provoqué le choix de l'éditeur, lorsqu'il m'a demandé, avec une trop imprudente insistance, d'écrire celle-ci. Il lui a semblé que, suivant son expression, le nom que je porte « ferait bien » à côté de celui de son grand-père, à cause des liens de profonde amitié qui unissaient les deux professeurs de Montauban, et que ces deux noms devaient être rapprochés de nouveau. C'est bien le cas de dire que le cœur a des raisons, que la raison ne connaît pas.

Il est vrai que, pour s'excuser, l'éditeur ajoute à mon nom : docteur en théologie, titre que je possède en effet depuis de longues années. Malheureusement, depuis le même temps, mes lectures ont presque exclusivement porté sur des questions d'histoire; tout au plus d'ancienne théologie réformée française. Aussi, je me sens en dehors, je le dis à ma honte, tout ce qu'il y a de plus en dehors de ce qu'on appelle le mouvement théologique.

Ce sera, donc, en homme quelconque, non en théologien, que j'écrirai cette Préface, avec le regret constant de parler de ce que je n'entends point. Il n'y aura ni érudition consommée, ni citations en langues étrangères, ni

vues générales ou profondes; pas même le style technique, et encore moins ce style solennel, qui rappelle les valets gourmés et pompeux, introduisant chez les gens de marque. Non! mais je dirai bonnement, puisqu'on a bien voulu me le demander, quelques-unes des choses qu'il m'a semblé voir dans ce volume, quelques-unes des réflexions qu'il m'a suggérées. Tout au plus, comme on tombe toujours du côté où l'on penche, me permettrai-je quelques rapprochements avec notre passé ecclésiastique réformé.

I

Et, tout d'abord, quel est, sommairement déduit, le point de vue de M. Jalaguier? Quelle est sa méthode? Pour être certain de les indiquer fidèlement, j'emploierai ses propres expressions.

« L'Eglise est sur la terre, dit-il, le Royaume de Dieu ou des Cieux. ». Elle est à la fois divine et humaine. Pour la connaître telle qu'elle est, il faut « se tenir le plus près possible de l'Ecriture, parce que c'est dans l'Ecriture que se trouvent, pour l'Eglise chrétienne, comme pour la dogmatique chrétienne, ces principes, ces données constitutives, dont les faits s'écartent, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre, mais qu'il importe de replacer sans cesse à leur rang. Nous nous efforcerons donc de réunir, sur chaque article, l'ensemble des enseignements divins et de les coordonner, non en les absorbant de force les uns dans les autres, au profit d'un système, mais en leur conservant à tous leur place respective, et en laissant même subsister des énantiophanies, plutôt que de violenter un ordre de déclarations bien constatées. Les divers éléments de la doctrine scripturaire doivent se contrôler et se compléter réciproquement. En méconnaître un seul, ou le restreindre arbitrairement, ou le pousser au détri-

ment des autres, c'est rompre l'équilibre normal, altérer la vérité et entrer dans la voie de l'erreur. »

Sans doute, « en ce qui concerne l'Eglise et son organisation, le Nouveau Testament n'est pas aussi explicite qu'en ce qui tient au dogme ou à la morale, et intéresse directement la foi et la vie ». On n'y trouve guère que « les grands traits, les principes généraux, les directions fondamentales et, pour ainsi parler, l'esprit de la législation ». L'Eglise y a sa « charte », plutôt que son « code ». Les apôtres ont donné fort peu de règlements proprement dits; ils ont posé des principes; mais « c'est ce fond constitutif, que nous sommes tenus de maintenir ».

Ce fond constitutif, l'auteur va donc s'efforcer de le dégager, en se préoccupant plus « des faits de la révélation, que des théories de la science », car, à ses yeux, « le plus petit fait, bien constaté, vaut mieux que tout un système». Dès lors, il s'attachera par-dessus tout à ce qui est essentiel et par là même éternel, c'est-à-dire aux points fondamentaux, aux articles constitutifs, « en prenant les textes tels quels dans la norme divine, sans y ajouter, ni en retrancher, si c'est possible, plus soucieux de constater que de systématiser, contemplant, avec une humble et respectueuse admiration, ce plan providentiel, qu'avait jalonné la prophétie, que déroule graduellement l'histoire, et qui embrasse l'éternité ».

Si je n'ai pas craint de reproduire ces quelques fragments, c'est qu'ils fournissent des indications précises sur le but poursuivi et le moyen employé. L'auteur a voulu faire, et il a fait, un exposé complet et méthodique des données scripturaires sur la question de l'Eglise. Ce que dit la Bible, soit directement, soit par voie de conséquence légitime, voilà donc ce que nous trouverons d'un bout à l'autre de son ouvrage.

Inutile, sans doute, de faire remarquer combien, dès lors, la lecture en sera intéressante et profitable. Pour moi, je l'avoue, chez qui bien des traits de l'enseignement biblique sur cette vaste question, pour connus qu'ils fussent, manquaient certainement d'une cohésion suffisante, j'ai vivement apprécié une telle et si consciencieuse vue d'ensemble.

Mais ce que j'ai particulièrement savouré, pourquoi le cacherai-je? c'est de me retrouver, grâce à ce biblicisme (je demande pardon, une fois pour toutes, pour ce mot), en pleine vieille théologie réformée française, à l'abri de l'encombrement exotique, si facile à accumuler, comme le sait quiconque s'est donné la peine de l'essayer. J'ai joui de rencontrer à chaque page ce que j'appellerai l'esprit réformé, si profondément français, dans ce que l'esprit français a de meilleur; fait de foi, de sérieux, de logique, de clarté, de pondération, de bon sens; cet esprit réformé, que le temps, ni les persécutions, ni l'apport étranger n'ont pu éteindre, et dont la disparition entraînerait celle de notre Eglise elle-même. Et ce fait m'a d'autant plus frappé que, à la réserve de Calvin, M. Jalaguier ne semble pas avoir connu, ne cite pas, en tout cas, nos vieux auteurs réformés des XVIe et XVIIe siècles, les du Plessis-Mornay, les Daneau, les Basnage, les Mestrezat, d'autres encore, sans parler des innombrables controversistes, qui ont traité directement ou indirectement de l'Eglise, comme Eustache ou Jurieu, par exemple. Il a donc suivi leurs traces, sinon sans le savoir, du moins sans montrer qu'il le savait. Il se distingue d'eux, cependant, en ce qu'il a évité et l'amas désormais inutile des citations des Pères de l'Eglise, et une systématisation peut-être un peu excessive, et une roideur un peu virulente parfois, mais qu'on a fort exagérée, qui n'étaient ni dans son caractère, ni dans les nécessités actuelles, ou plutôt que les nécessités actuelles lui faisaient une obligation de s'interdire.

A un autre point de vue encore, ce biblicisme m'a beaucoup plu. On peut, en effet, penser de l'inspiration de la Bible ce que l'on voudra; mais ce qui est certain, c'est que, pour se rendre compte, fût-ce au point de vue purement historique, de l'idée que se sont faite de l'Eglise, de sa mission, de ses privilèges, ses fondateurs eux-mêmes, il faut toujours en revenir à ce que la Bible en dit. Et cela, simplement, en constatant ce qu'elle dit, et non pas en la faisant parler ou taire à volonté; puis, si l'on admet son autorité, en s'inclinant ensuite humblement devant elle.

J'ai souvent été frappé, je le dis puisque l'occasion s'en présente, de l'identité du résultat dernier auquel arrivent, bien que par des voies différentes, ceux qui, sous prétexte d'interprétation critique, ou sous prétexte de traditions ecclésiastiques, exténuent ou étouffent l'enseignement biblique. Au fond, la méconnaissance de la « norme divine », suivant une expression chère à M. Jalaguier, entraîne logiquement la suppression de l'Eglise chrétienne historique, de la vraie église.

Et ce n'est pas la seule ressemblance qu'il me semble voir, au point de vue ecclésiologique, entre les romanisants et ceux dont je parle. En voici une autre. L'Eglise romaine a décrété l'infaillibilité du pape, indépendante des conciles et supérieure à eux. Eh bien! je le demande, quelle différence y a-t-il, sinon aggravante, entre cette prétention papale, et le droit que revendiquent plusieurs, de droite ou de gauche, de ne relever que de leur propre conscience et de n'enseigner (car il n'est question que de ceux qui enseignent) que ce qui leur paraît à eux, personnellement, la vérité? qui se mettent au-dessus des textes, des symboles, des assemblées ecclésiastiques de l'Eglise, à laquelle ils font profession d'appartenir? qui méconnaissent le droit des fidèles, c'est-à-dire, de ceux qui ont en puissance toutes les fonctions d'un ministère, qu'ils

n'exercent eux-mêmes que par délégation? qui s'accordent ainsi, à quelque degré de l'échelle dogmatique qu'ils se tiennent, une sorte de brevet d'infaillibilité? et qui, pour le dire d'un mot, transforment le Royaume de Dieu en royaume des pasteurs, comme les autres en royaume du pape?

Ah! combien j'aime mieux l'humble et pieux respect de notre auteur pour la Parole écrite! combien sa méthode est supérieure! et combien plus grande son autorité! Laissons-le nous bien marquer lui-même le point de vue qui est le sien. «Nous avons constaté, dit-il, chez les promulgateurs de l'Evangile, une intervention divine immédiate, exceptionnelle, miraculeuse, dominant leur libre activité et la réglant sans la comprimer; nous avons constaté en eux, à côté de l'individualité, l'inspiration : double fait, ou, si l'on veut, double aspect des faits, qui ressort partout du fond historique et dogmatique du Nouveau Testament. — En reconnaissant dans sa plénitude le premier de ces faits, ou de ces aspects, contre l'ancienne dogmatique qui le laissait trop à l'écart, nous maintenons le second contre les théories actuelles, qui l'effacent ou l'altèrent. Malgré tout ce qu'ont de personnel, d'humain, les écrits apostoliques, ils sont pour nous, comme ils l'ont été pendant dix-huit siècles pour la Chrétienté tout entière, la Parole de Dieu et, par conséquent, la règle de la vérité, la base de l'ecclésiologie, aussi bien que de la théologie (1).»

Rien n'est plus certain, en effet, et j'ajoute, rien n'est plus strictement dans l'esprit réformé. L'auteur en témoigne lui-même, lorsqu'il dit : « Nous examinons pour constater l'enseignement des Ecritures, comme pour constater leur divinité. Mais cet enseignement reconnu, nous l'ad-

(1) Nous renvoyons, pour l'exposé des vues du professeur Jalaguier sur l'inspiration, à son *Introduction à la dogmatique* (Paris, 1897). Entrer dans le détail nous entraînerait trop loin.

mettons par cela seul qu'il est de Dieu... Sans doute, on peut examiner, non seulement pour constater l'enseignement de la Bible, mais pour le juger, en s'attribuant le droit de ne l'admettre qu'autant et en tant qu'on l'approuve. Ce fut le principe socinien; c'est le principe rationaliste. Ce n'est pas le principe protestant, et l'on a tort de nous l'imputer, comme s'il constituait réellement notre maxime théologique et notre règle religieuse. Le vrai protestantisme est, vis-à-vis de la Bible,... la soumission de l'esprit et du cœur à la Parole d'En-Haut... Le Protestantisme est infiniment plus que la négation de toute autorité humaine en matière de religion. Il est le retour au Christianisme primitif par l'Ecriture. Le droit ou le principe d'examen n'est que sa méthode : ce qui fait son essence, et aussi sa force, c'est la vérité évangélique, telle que la pose et l'impose la Parole de Dieu. »

Voilà donc la règle, la règle parfaitement sûre et suffisante, que suivra notre auteur. La Bible sera son fil conducteur, sa norme, son point de comparaison et de repère et, partout, toujours, il en appellera, comme il le dit quelque part, « à la loi et au témoignage ».

On me fera le crédit de croire, que je n'ignore pas l'objection fondamentale que peut soulever ce point de vue. Il n'en est pas moins évident que, pour être un vrai chrétien réformé, au sens historique et traditionnel de ce mot, on ne saurait récuser le principe même sur lequel la Réforme s'est faite tout entière. Or, ce principe, c'est l'autorité souveraine des Saintes Ecritures en matière théologique et ecclésiastique.

M. Jalaguier ne pense pas autrement.

II

Ce n'est pas seulement par son biblicisme que l'auteur rappelle nos anciens docteurs réformés. C'est par toute sa conception de l'Eglise. En voici un exemple.

Après avoir cherché dans les deux Testaments les différents sens et les différentes applications du mot Eglise lui-même, il en relève tout spécialement deux « qui posent, dit-il, le double fait auquel vont sans cesse aboutir les discussions ; le mot Eglise désignant la totalité des personnes faisant profession de christianisme ; et ce même mot désignant l'ensemble des vrais chrétiens, le corps mystique de Christ, la nation sainte ». En d'autres termes, ce mot désignant l'Eglise visible et l'Eglise invisible. Non pas, naturellement, qu'il s'agisse de deux Eglises distinctes ; il n'y en a qu'une, envisagée sous deux aspects différents et dite visible dans ses rapports avec le monde, invisible dans ses rapports avec Dieu.

Pour le dire en passant, il est vraiment étrange qu'on les disjoigne parfois au point de les séparer presque entièrement, tantôt au profit de l'une, tantôt au profit de l'autre. Ce ne sont pourtant pas plus deux Eglises, qu'un homme n'est tout âme ou tout corps. Il est l'un et l'autre, et l'Eglise aussi. Elle est visible, elle est corps, si l'on considère tous les appelés, à quelque communion chrétienne qu'ils appartiennent ; elle est âme, elle est invisible, si l'on considère les seuls élus, ou, comme on disait autrefois, les prédestinés. Mais elle est une, en tout cas, puisqu'elle contient également et les uns et les autres.

L'enseignement évangélique est formel à cet égard. S'il y a de l'ivraie et du froment dans le champ, il n'y a qu'un champ ; de la balle et du bon grain dans l'aire, une aire ;

de bonnes et de mauvaises choses dans le filet, un filet. Bons ou mauvais font donc partie, bien qu'à des titres divers, de l'Eglise, et c'est au fruit qu'ils produisent, qu'on distingue les élus des autres, ou, tout au moins, puisque Dieu seul connaît les siens, ceux qui semblent l'être.

Dire : il y a des Eglises visibles, et non pas une Eglise visible, c'est vouloir renfermer l'Église dans une communion visible unique, comme si l'idée de l'unité de l'Eglise visible renfermait nécessairement celle de l'unité de communion. Tout l'effort de la controverse romaine sur ce point a tendu, pour des motifs faciles à saisir, à accentuer, sinon même à créer cette confusion.

Autant soutenir, d'ailleurs, qu'il n'y a pas une humanité, parce qu'il y a des nations diverses... Au contraire, comme la confédération des nations, même ennemies, forme cette entité qu'on appelle l'humanité, ainsi la confédération des communions diverses forme l'Eglise visible générale. Ces communions, quelque divergentes qu'elles soient, sont les branches d'un même tronc. C'est cette Eglise générale qui est « répandue dans toutes les communions véritablement chrétiennes, et dans laquelle est renfermée la partie invisible, qui sont les élus et les vrais saints » (Jurieu) ; c'est elle dont on écrit l'histoire ; elle qui comprend, ne fût-ce qu'à cause de leur baptême, tous les hommes qui ne sont ni apostats, ni mahométans, ni païens.

Mais, dit-on encore, chacune des Eglises visibles, et l'Eglise romaine, en particulier, a la prétention d'être la vraie Eglise visible (car il y a une Eglise visible vraie et des contrefaçons), plus encore que celle de lui appartenir. Je le reconnais. Seulement, outre que cette prétention vient de l'erreur déjà signalée, et qui consiste à croire que l'Eglise doit être renfermée dans une communion unique, la question n'est pas de savoir ce que chaque Eglise prétend, mais ce qui est. Et cela nous ramène à la norme, la

seule norme, la Bible, que nous opposerons à toutes les prétentions particulières, notamment à celle de l'Eglise romaine, la plus singulière de toutes. Ne prétend-elle pas, en effet, faire dépendre l'autorité de la Bible de son autorité à elle, alors que, pour essayer d'établir cette dernière, elle est obligée d'en appeler aux textes mêmes de la Bible? D'ailleurs, l'Eglise vraie a des marques qui la font reconnaître et que j'indiquerai tout à l'heure.

Qu'est-elle donc cette Eglise visible, concrète? C'est, dit M. Jalaguier, « l'assemblage des personnes qui font profession de reconnaître Jésus-Christ, d'invoquer son nom, ou sur qui son nom est invoqué ». Jésus-Christ l'a fondée, les Apôtres l'ont constituée; elle est spirituelle, elle a une vie propre, autre que celle des royaumes de ce monde; elle est indépendante du monde dans tout ce qui touche à la conscience, soumise aux puissances établies pour le reste; elle a sa tâche, ses lois, ses institutions, les conducteurs qu'elle s'est donnés et un seul chef, Jésus-Christ. Et si, dans cette Eglise, il existe des communions différentes, l'état normal, l'idéal du Nouveau Testament, c'est la communion de la Chrétienté tout entière dans la foi et dans la charité.

Cette Eglise visible vraie, Royaume de Dieu sous des formes et des conditions terrestres, est tout à la fois une institution providentielle et une libre association. Il y a donc en elle un côté divin et un côté humain. Elle est en même temps fille et mère de la foi; fille, en tant que libre association; mère, en ce qu'elle a été établie pour assurer le maintien et le développement de cette foi. En tout cas, elle n'est pas seulement, comme le voudrait l'idéalisme individualiste, un produit de la foi et de la vie chrétienne; elle a bien une existence propre. Et si nous avons à maintenir ou à établir son caractère de libre association vis-à-vis des catholiques romains, nous devons aussi, vis-à-vis

de certains protestants, mettre en relief son caractère d'institution divine et son existence visible objective. En d'autres termes, nous devons, qu'il s'agisse de l'Eglise ou des sacrements, — car les deux questions sont connexes, — nous tenir à égale distance de ceux qui matérialisent, par respect de la forme et de la lettre, et de ceux qui volatilisent, sous prétexte de spiritualiser; et pour cela, comme partout et toujours, nous en tenir strictement aux enseignements de l'Ecriture.

Il va sans dire que je n'ai pas à donner ici les preuves bibliques que l'auteur accumule de ce double caractère de l'Eglise générale et visible. Mais je n'aurais pas voulu manquer de signaler l'affirmation formelle, au nom de ces preuves, de l'existence même de cette Eglise, envers laquelle le chrétien, qui participe à ses privilèges, a aussi des devoirs précis. Il est assez connu qu'il y a un individualisme sectaire ou négateur qui le conteste, et semble ne pas hésiter à croire qu'on puisse tenir cette Eglise pour une quantité à peu près, sinon entièrement, négligeable.

Donc, cette Eglise existe, et elle est à la fois une institution divine et une libre association. Ce dualisme a donné naissance à trois classes de théories. Deux sont diamétralement opposées, suivant qu'elles insistent sur l'institution divine, sans tenir assez compte de la libre association, ou qu'elles effacent, au nom du droit individuel, l'institution divine. Le romanisme est l'expression la plus haute des premières; le séparatisme sectaire ou anti-dogmatique des secondes. Les premières suppriment le droit individuel; les secondes le font prédominer, au point de ne reconnaître guère à l'Eglise « d'autre raison d'être que la communauté de foi et de vie ». Dissidents et négateurs se donnent donc la main, puisque, des deux parts, bien que pour des motifs en apparence opposés, le droit individuel méconnait le

droit supérieur de l'Eglise. Seulement, chez les premiers, l'idée de catholicité est flétrie sous le nom de multitudinisme; il n'y a plus d'Eglise universelle que l'Eglise invisible; le fractionnement est l'état régulier et la dissidence l'idéal; et chez les seconds, le rejet, même dans les chaires des temples et des académies, de toute règle extérieure de doctrine et de discipline ecclésiastique, ou la recherche d'un principe d'unité, moins dans les croyances que dans les sentiments, produisent un résultat identique, en supprimant la condition même de l'association ecclésiastique, c'est-à-dire l'affirmation de croyances communes et normatives.

Entre ces deux extrêmes, se place la théorie réformée, qui, renversant l'idée sacramentelle et sacerdotale, pivot du système romain, reportant sur l'Eglise invisible ce qui n'appartient qu'à elle, n'en conserve pas moins une idée très élevée de l'Eglise visible, pour elle vrai canal des grâces évangéliques. C'est ainsi que Calvin peut s'approprier le mot antique : l'Eglise est la mère de tous ceux dont Dieu est le père; et que l'une des comparaisons les plus chères à nos anciens docteurs, lorsqu'ils parlent de l'Eglise visible vraie, c'est celle de l'arche, hors de laquelle il ne peut y avoir de salut.

III

Il y a donc une Eglise visible, à laquelle il est du devoir de tout chrétien de rester attaché dans la mesure du possible, à cause de l'institution divine; et un droit incontestable et inaliénable pour chaque fidèle, à cause de la libre association : le droit de séparation. Comment combiner l'un et l'autre? Ce ne pourra être, dit M. Jalaguier, ni par la suppression du biblicisme, ni par le dogmatisme.

Supprimer l'autorité des Ecritures, en effet, ce serait

supprimer la raison d'être même du Protestantisme, ce qui fait sa force et sa vie; en amener l'infaillible ruine. — Et quant au dogmatisme, positif ou négatif, il faut s'en garder, car il transforme trop souvent une conception théologique en une idole, devant laquelle tous doivent se courber.

Que faire donc? En revenir d'abord, « à l'esprit pratique du Nouveau Testament », en mettant la vie de la foi au-dessus de sa formule métaphysique; en ayant plus de religion que de théologie. Par là, on pourra arriver à une unité morale, en préparant peu à peu l'unité formelle, autant qu'elle est possible ici-bas.

Mais surtout, il faut pratiquer le grand précepte de la charité... Non pas cette prétendue charité, qui n'est qu'un « tolérantisme indéfini..., que l'indifférence pour la vérité, et qui légitime toute espèce de relâchement ». Non, mais la charité, « fruit de la foi..., substance du Christianisme », et qui est comme « le ciment du Royaume de Dieu, au milieu des imperfections de la terre, de même qu'elle le sera au sein des gloires du ciel ».

C'est cette charité qui aurait prévenu les ruptures, partout où les points fondamentaux auraient été maintenus. Bien plus : où l'unité dogmatique et disciplinaire se serait brisée, la charité aurait redoublé d'efforts pour sauvegarder l'unité morale. Toutes les portions de la Chrétienté, « divisées comme branches, seraient restées unies comme tronc. »

Dira-t-on que c'est là un idéal auquel la réalité ne correspond, ni ne correspondra peut-être jamais dans ce monde? C'est possible. Mais outre que c'est le cas pour la plupart des préceptes évangéliques, le devoir de chaque Eglise, le devoir de chaque chrétien en est-il atténué pour cela?

Ce devoir de la charité, l'auteur lui donne, par une réminiscence biblique facile à reconnaître, le nom de *condescendance*, et il montre, à l'aide de faits tirés de l'histoire

évangélique et de l'histoire apostolique, à quel point Jésus-Christ et les Apôtres l'ont pratiquée.

Cette condescendance, à laquelle l'auteur — et cela ne surprendra pas ceux qui l'ont connu — attache une telle importance, qu'on peut dire que tout son ouvrage en est comme imprégné, doit aller jusqu'au point où « les droits de la vérité et les obligations de la fidélité » seraient compromis. Par contre, elle ne doit avoir rien de commun avec l'indifférentisme doctrinal, ainsi que cela ressort nettement de la « sévérité de doctrine » et de la « rigidité de principes » qui règnent d'un bout à l'autre des écrits apostoliques. Les Apôtres, en effet, ne poursuivent pas moins la pureté de la doctrine que l'union de l'Eglise ; la foi que la charité. Et cela se comprend, car l'Eglise chrétienne n'existe que par la doctrine chrétienne et avec elle. Correctif du jugement individuel exagéré, ce principe de condescendance frappera donc également à leur base le séparatisme dogmatique (dissidence) et le séparatisme libéral. Il sera le lien de la paix.

Tout cela est fort bien. Mais enfin, puisque le devoir de tout fidèle est, d'une part, de rester attaché à la vraie Eglise visible et, de l'autre, de montrer une condescendance qui, pourtant, ne saurait être indéfinie, comment discernera-t-il cette Eglise et comment fixera-t-il les limites de cette condescendance ?

C'est à cette double question que va répondre l'auteur, d'abord en indiquant (non sans combattre à cette occasion, avec de bonne controverse, trop rare aujourd'hui et qu'on est d'autant plus heureux de trouver là, les prétentions de telle ou telle Eglise à l'être et à l'être seule) ; en indiquant, dis-je, les marques, ou plutôt la marque de l'Eglise vraie, puis en développant ses vues sur la doctrine des points ou articles fondamentaux.

La marque principale, fondamentale, de la vérité de l'Eglise est « la pureté de la doctrine et du culte; en d'autres termes, la fidèle prédication de la Parole et l'exacte administration des sacrements institués par Jésus-Christ » ; ou, plus simplement, « la conformité à l'Evangile ». On croirait vraiment entendre Mestrezat! Ecoutez plutôt : « La marque de l'Eglise (vraie), dit-il, est la pureté du service et du culte. Et parce que la doctrine et le service sont en leur pureté, quand ils sont tels que la Parole de Dieu... les establit, dire que la marque de l'Eglise est la pureté de la doctrine et du service, ou la pure prédication de la Parole et la sincère administration des sacremens, c'est dire que la marque de l'Eglise est sa conformité à la Parole de Dieu. ». Et l'on parle de nos variations !

Mais chaque communion ne prétend-elle pas avoir cette pureté? Comment, dès lors, établir le bien fondé de son droit à le prétendre ? Comment déterminer celle qui a le droit le plus réel?

M. Jalaguier estime que ce n'est pas par la polémique, mais par la symbolique, qu'il faut chercher et qu'on pourrait arriver à le déterminer. Seule, en effet, la symbolique permettra de bien définir la doctrine de l'Eglise vraie et, par conséquent, de déterminer ce que cette Eglise devrait être, en vertu même de sa doctrine. Cette symbolique étudierait d'abord le dogme, pour démêler, des doctrines traditionnelles ou autres, les doctrines vraiment bibliques, et pour mettre en relief les points communs entre les diverses Eglises chrétiennes. Puis elle s'occuperait, dans les mêmes conditions, de la morale et du culte.

Le lecteur devant trouver plus loin l'exposition détaillée des vues du professeur de Montauban sur ces divers points, je me bornerai à donner ici quelques indications sur ce qu'il appelle la doctrine des points fondamentaux. Cette doctrine, que son nom même suffit à définir, était fort en

honneur chez nos Pères (qui les nommaient souvent points essentiels) et je ne puis que partager les regrets exprimés par M. Jalaguier, de la voir si abandonnée aujourd'hui.

Ce n'est pas, d'ailleurs, en se dissimulant les difficultés qu'elle présente, qu'il propose d'y revenir. Ces difficultés, il les estime même « invincibles » et « insurmontables », s'il s'agit de considérer les points fondamentaux dans leur rapport avec le salut individuel. Seulement, elles ne sont plus les mêmes, quand on pose et qu'on étudie la question dans ses rapports avec la dogmatique, ou avec l'organisation ecclésiastique. On est alors « sur un terrain plus ferme et mieux connu ; on juge ce qu'on a le droit de juger, car on peut, certes, constater et déterminer quels sont, entre les dogmes du Christianisme, ceux qui tiennent tellement à son essence, à son but, à son plan, à son caractère propre, que, si on les néglige ou les nie, on soit conduit logiquement et forcément à changer la forme, la tendance, la nature de tout le système évangélique... On peut déterminer également quelles sont les doctrines générales, dont la profession est nécessaire à une Eglise, pour qu'elle ait cette unité d'enseignement et de direction, cette communauté de vie, qu'exige l'association religieuse ».

Naturellement, ici comme partout, l'auteur part de l'autorité révélée de l'Ecriture, pleinement reconnue. Le principe réformé, qui est celui-là, est son point de départ et son point d'appui. Sans cela, en effet, les recherches et les efforts resteraient vains; il n'y aurait plus de document assuré du contenu substantiel et vital du Christianisme; il n'y aurait plus de critère certain pour discerner ce qui est vraiment fondamental.

Comment M. Jalaguier divise ce qui lui semble fondamental en articles de premier et de second ordre ; ce qu'il laisse de côté comme non fondamental, et comment il établit par l'Ecriture, le raisonnement analogique et l'opinion

générale et constante, la légitimité de la division qu'il adopte ; comment il réfute les objections faites à cette doctrine par les plus « latitudinaires », ou par les plus « séparatistes », ou par le catholicisme romain, soit qu'on réduise l'essentiel à rien, ou qu'on mette tout dans l'essentiel ; comment, enfin, le pieux professeur de Montauban classe lui-même les articles fondamentaux et quelles sont les conséquences qu'il tire de cette classification, tant au point de vue ecclésiologique général, qu'à celui de l'Eglise Réformée, j'invite le lecteur à le rechercher lui-même. Quelle que doive être son opinion sur les vues de l'auteur, là encore, comme je l'ai dit, si profondément fidèle à la doctrine réformée traditionnelle, il ne pourra qu'admirer la droiture de sa conscience et la fermeté de sa foi.

IV

On ne saurait tout dire. Pourtant je voudrais encore indiquer quelques-unes des vues de M. Jalaguier sur le pouvoir ou l'autorité de l'Eglise, en matière dogmatique et en matière disciplinaire. Ce sera, du reste, une nouvelle occasion de les rapprocher de celles de nos anciens théologiens.

Pour lui, comme pour eux, l'autorité dogmatique est réelle, mais elle s'exerce purement et simplement en constatant ce qu'emporte la doctrine biblique. Aussi nos théologiens d'autrefois l'appelaient-ils « interprétative », par opposition à l'autorité disciplinaire, dite « nomothétique », parce qu'ils reconnaissaient à l'Eglise le droit de promulguer, sous certaines réserves, des canons relatifs à la discipline et au culte.

Il n'en est pas de même, est-il besoin de le dire ? dans l'Eglise romaine, car cette Eglise « établissant une autre source ou règle de vérité, la tradition ecclésiastique, en a

tiré des croyances étrangères à la Parole de Dieu, et les prescrit comme des articles de foi tout aussi obligatoires que ceux qui se puisent directement dans les Livres sacrés». En outre, l'autorité réformée admet le libre examen et le jugement particulier, tandis que l'autorité romaine, par cela même qu'elle se déclare infaillible, proscrit l'un et l'autre.

Chez les Réformés, donc, l'Eglise déterminera, la Bible à la main, par le moyen de ses synodes, et comme la Bible elle-même lui en donne le droit, « la doctrine générale de l'Eglise, en tant qu'elle sert de base à l'enseignement public dans les écoles et dans les temples... »

Autrefois, on allait même jusqu'à admettre une sorte d'infaillibilité de l'Eglise. J'en citerai un seul témoignage, qui indique en même temps à quelles conditions. « Tant que l'Eglise, dit du Plessis-Mornay, obéit à Jésus-Christ son chef, qu'elle écoute son commandement, qui est la raison même ; qu'elle ensuit son régime prescrit ès Ecritures, elle ne peut faillir en la conduite du salut. Elle est saine, pure et entière. »

M. Jalaguier ne va pas jusque-là, bien que cette conclusion ne l'eût pas, je pense, par trop effarouché. Il diffère encore des Pères sur un autre point : il établit une distinction plus tranchée qu'eux, quant à la soumission à cette autorité, entre ceux qui sont simplement membres de l'Eglise et ceux qui, de leur propre volonté, en sont devenus et en restent les ministres. Il refuse à ceux-ci la liberté relative qu'il laisse à ceux-là, de se soumettre ou non. Autrefois, on estimait que tous devaient également se soumettre, avec cette différence, pourtant, que les ministres devaient être doublement soumis, et comme membres de l'Eglise, et comme ses ministres. C'est pour cela qu'on ne pouvait exercer aucune fonction quelconque, si modeste fût-elle, sans signer préalablement la Confession de foi et la Discipline.

Le pouvoir disciplinaire, qui « a pour objet principal la conduite de l'Eglise et la forme du culte », se subdivise en pouvoir réglementaire et en pouvoir judiciaire. Nécessaire et légitime, il doit se conformer aux principes généraux du Nouveau Testament (puisque celui-ci ne donne pas de code précis) et être limité par eux. En aucun cas, ses décisions ne doivent être placées sur la même ligne que les prescriptions de la Bible, comme dans l'Eglise romaine. « Son véritable office est de publier, de développer, d'appliquer la règle de foi et de vie que l'Eglise a reçue de Dieu, d'en fixer selon les temps les parties variables, autant que l'ordre l'exige, et c'est à cela seul que se rapportent ses ordonnances. ». Dans ces limites, il ne lui reste pas moins des devoirs nombreux et des droits étendus, notamment en ce qui concerne « la constitution extérieure et intérieure de l'Eglise, les conditions que doivent remplir ceux qui prétendent à ses emplois, le temps et le lieu de ses assemblées religieuses »; et ainsi de suite.

On ne saurait davantage contester à l'Eglise le pouvoir judiciaire ou des clefs, celui de lier et de délier. Donné à l'Eglise pour défendre le nom de Dieu contre tout mépris, à l'aide des armes spirituelles dont parle l'apôtre (II Cor. X, 4-6), il s'exerce par le moyen des corps ecclésiastiques. Seulement, ceux-ci n'ont le droit de l'exercer qu'au nom de la Parole écrite, qui seule lie et délie. En tout cas, l'Eglise ne peut pas plus se passer de ce pouvoir, que ne le pourrait une société quelconque; car l'Eglise, comme toute société, a besoin, pour exister, de maintenir ses lois constitutives et d'avoir, par conséquent, une certaine action sur ses membres.

Dans l'espèce, cette action comprend le droit d'admission et le droit d'exclusion, ou d'excommunication. M. Jalaguier ne recule pas devant ce mot, qui est, d'ailleurs le mot classique, quelque étrangement qu'il sonne à nos

oreilles modernes. Mais il se hâte d'y ajouter un correctif, le vrai correctif, qui en atténue singulièrement la portée : c'est, pour chaque fidèle, le droit de séparation. En effet, si l'Eglise a le droit, a le devoir, même, d'exiger une soumission relative réelle du fidèle, celui-ci, de son côté, doit avoir le droit de se séparer d'une Eglise dans laquelle il ne recevrait plus la nourriture spirituelle qu'il juge nécessaire à son âme, ou dans laquelle son salut lui semblerait compromis, ou, enfin, qui lui paraîtrait professer l'erreur et non la vérité. En deux mots, il n'a pas le droit de s'infliger à l'Eglise, ni l'Eglise de s'infliger à lui.

Sans doute, cette séparation n'est un droit que dans la mesure où elle est un devoir ; elle ne devient légitime que si l'union est devenue moralement impossible, et M. Jalaguier insiste à maintes reprises sur ce point si délicat. Mais le droit de se séparer reste inaliénable, partout où la vraie substance de la foi et le vrai usage des sacrements ne sont pas conservés. Si donc, on ne doit pas quitter légèrement une Eglise, pour toutes sortes d'erreurs ou de vices, sous peine de rendre l'existence d'une Eglise impossible, en multipliant indéfiniment les schismes ; et si tous les articles de la doctrine ne sont pas d'égale importance, il est des cas où, l'Eglise étant devenue hérétique ou infidèle, il est de devoir strict de se séparer d'elle. En voici un exemple. « Quand Christ, dit du Plessis-Mornay, qui est l'âme de l'Eglise, n'est plus reconnu pour Sauveur et Médiateur, quand cette médiation qui joint Christ à l'Eglise, comme le chef (tête) avec le gosier, est couppée ; alors le libelle de répude est publié entre elle et Christ, elle se marie ouvertement à un autre, l'âme est hors du corps et le sifflet couppé ». C'est donc pour le fidèle, un cas de séparation, à cause du salut de son âme.

Mais pourquoi, en faveur de l'Eglise, le droit d'admission

et celui d'exclusion ; et, en faveur du fidèle, le droit de séparation, doivent-ils être maintenus? Parce que l'Eglise, étant à la fois une institution divine et une libre association, il faut que le double principe d'autorité et de liberté soit toujours respecté. En face de ces droits, se dressera le double devoir de la fidélité et de la condescendance. Et quant au Protestantisme, il devra, vis-à-vis de l'ecclésiasticisme et de l'indépendantisme — de droite ou de gauche, — rester fidèlement attaché à la doctrine du Nouveau Testament. Puis, cette doctrine sauve, montrer une grande condescendance. En effet, la plupart des maux ecclésiastiques viennent de ce que l'un ou l'autre de ces principes est méconnu. Le séparatisme méconnaît la condescendance ; le latitudinarisme, la foi ; le catholicisme, la liberté. Le système réformé, le vrai, cherche à les combiner tous. Aussi est-il d'une application plus difficile, puisqu'il veut, en même temps, le maintien de la vérité et le maintien de l'union ; une Eglise générale et une doctrine positive ; la conciliation entre la liberté et l'ordre.

Mais si les Réformés, en général, sont d'accord, par définition, sur le but à atteindre, ils ne le sont pas sur les moyens. Les uns, dit M. Jalaguier, demandent le retour pur et simple aux anciens symboles ; d'autres veulent les remplacer par des formulaires réduits aux seuls points essentiels ; d'autres, enfin, « veulent que les liturgies et les catéchismes soient substitués aux formulaires ».

M. Jalaguier repousse ce troisième moyen, comme laissant, indépendamment des difficultés d'application, trop peu de place à la liberté ; il repousse également le premier, parce que les formulaires mêlent trop d'interprétation humaine à la pure et simple donnée scripturaire, sont trop souvent « une religion greffée sur une théologie », et blessent ainsi, en méconnaissant la liberté et en compromettant l'unité, l'esprit de condescendance.

Il se rattache donc au deuxième, celui d'un formulaire réduit, point trop théologique, ni trop absolu ; déclaration plus large, qui rapproche les personnes et les Eglises, que les formulaires anciens séparent. Il ne cherche cependant pas à formuler lui-même cette déclaration plus large, et se borne à indiquer les conditions qu'elle devrait remplir, pense-t-il. Ces conditions, les voici :

1. Ne déterminer que les points essentiels à l'unité générale d'enseignement, de direction et de culte, ou, en d'autres termes, à l'ordre et au gouvernement de l'Eglise.

2. Ces points-là, même, les conserver moins comme dogmes, que comme faits de révélation.

3. Ne les imposer qu'au corps dirigeant.

Par là, tout en assurant tous les points fondamentaux, on laisserait libre tout ce qui peut le rester ; on concilierait la condescendance et la fidélité, les obligations de la charité et celles de la foi, les intérêts de l'Eglise et ceux de la doctrine, et on satisferait aux deux besoins d'unité et de liberté si vivement ressentis aujourd'hui.

Et j'ajoute : par là, on serait beaucoup plus fidèle, qu'on ne le pense parfois, aux principes des réformés du XVIIe siècle. Car, comme le dit Mestrezat, « les assemblées ecclésiastiques dressent des confessions de foi, non comme loix et ordonnances de leur jurisdiction et authorité sur les consciences, laquelle jurisdiction demeure tout entière à Dieu, mais comme déclarations de leurs créances (croyances), pour estre des aides et des addresses (indications) à la connaissance de la vérité, et des moyens d'ordre et des marques d'union. »

Mais, je le répète, le professeur de Montauban ne propose aucun formulaire. Il renvoie à ce qu'il a dit des points fondamentaux... Il pose en fait, cependant, que « l'article, qu'il faudrait porter en première ligne, est celui de l'inspiration des Ecritures, autrefois sous-entendu, ou supposé,

plutôt que posé, parce qu'il était universellement et pleinement admis. ». Et il conclut sur ce point par les lignes suivantes, qui valent d'être citées :

« En somme, si le régime des formulaires est difficile, celui qui prétend s'en passer est impossible. Une Eglise, sans règle de foi, n'est pas plus une Eglise, qu'un Etat, sans constitution, n'est un Etat. C'est moins encore. Car le despotisme peut tenir lieu de loi dans l'Etat, tandis que rien ne peut tenir lieu d'une doctrine dans l'Eglise, puisqu'elle n'est qu'en elle et par elle. L'esprit des Ecritures, les données de l'expérience, la nature des choses, font du premier système une obligation et une nécessité. C'est à chaque époque et à chaque situation à l'appliquer dans la mesure et sous la forme qu'elles réclament. »

Il eût été difficile de dire mieux et plus vrai.

V

Il me resterait maintenant à parler, d'après notre auteur, de la constitution extérieure de l'Eglise et du régime presbytérien synodal, qu'il préfère à tout autre, tout en redoutant, avec trop de raison, les résultats de l'introduction, alors récente, du suffrage universel dans notre Eglise ; puis de l'union de l'Eglise et de l'Etat, dont il est un partisan convaincu, pourvu qu'elle existe en même temps que « l'indépendance respective de chacun des deux corps, dans ce qui lui est propre » ; enfin, de la dernière partie du volume, où l'auteur traite longuement, à propos du culte et des sacrements, du baptême et de la Cène... Mais j'ai déjà trop longtemps sollicité l'attention du lecteur. Quelques impressions, donc, avant de terminer.

Non pas sur l'homme. M. le Professeur Pédézert, dans *Souvenirs et Etudes* et dans *Cinquante ans de Souvenirs* ; M. Recolin, dans l'*Encyclopédie des Sciences Religieuses*,

et M. Decoppet, dans la Préface de l'*Introduction à la Dogmatique*, en ont parlé infiniment mieux que je ne saurais le faire. Je n'ai, d'ailleurs, que des souvenirs personnels fort lointains et fort confus. Ce que je me rappelle, c'est le grand respect dont M. Jalaguier était entouré, la grande et légitime autorité qu'il avait. Je me l'explique facilement aujourd'hui. Cette autorité venait de lui-même, sans doute ; de sa modération, de son grand bon sens, de sa valeur intellectuelle, de sa modestie, de sa foi vivante, de sa piété, de sa bonté et de ce je ne sais quoi, plus rare qu'on ne pense, qui fait qu'un homme n'est pas seulement quelque chose, mais quelqu'un. Mais elle venait surtout, j'imagine, de ce qu'il était, de ce qu'il s'efforçait d'être, en tout cas, un vrai chrétien, un vrai réformé, c'est-à-dire, un homme de la Bible. Devant elle, il s'inclinait entièrement ; d'elle, il voulait tout tirer ; c'est elle qu'il voulait partout, dans sa vie privée ou publique et dans son enseignement, essayer de réaliser. Au fond, toute sa méthode consistait en ceci : prendre sa Bible, la lire et la relire avec prière et la plume à la main, faire servir ses autres et nombreuses lectures à la mieux comprendre, puis dire ce qu'il y avait trouvé. Il portait en lui, il transmettait aussi, comme un reflet de son inspiration. De là son autorité et une autorité durable. N'ayant voulu valoir que par la Bible, il vaut vraiment à cause d'elle. Quelle autorité, d'ailleurs, est réelle et durable, sinon celle que nous voulons ne pas tenir de nous-mêmes ?

Quant à l'ouvrage, au premier abord j'avais craint, je n'hésite pas à le dire, que la publication d'un traité de l'Eglise ne fût, à l'heure actuelle, une entreprise bien hasardeuse, une sorte d'anachronisme. Il faut convenir que, dans notre Protestantisme, les préoccupations semblent se porter ailleurs ; convenir également que, sur la question d'Eglise, les idées, si tant est qu'il y en ait, sont terrible-

ment vagues, flasques, insaisissables... Je me demandais donc, non sans quelque anxiété, quel accueil lui serait réservé.

Eh bien ! j'ai changé d'avis et je crois que l'éditeur a bien fait de publier ce nouveau volume, parce que je crois qu'il pourra être vraiment utile à la cause de la vérité et à notre Eglise.

Ainsi, et tout d'abord, il donnera à plusieurs, des notions plus exactes et plus fermes en ecclésiologie. Je disais, en commençant, combien j'avais été heureux de trouver ici, coordonnés, tous les traits épars dans la Bible sur l'Eglise, sa nature, sa mission, ses droits, les devoirs de ses membres, et sur les mille questions qui se posent à propos d'elle. Je puis donc hardiment recommander la lecture de l'ouvrage de M. Jalaguier à ceux qui souffrent de la même insuffisance que moi. Quel que soit leur point de vue personnel, ils auront tout avantage à trouver ici, consciencieusement exposé, et par un homme d'une telle valeur intellectuelle et religieuse, l'enseignement biblique sur la matière. Plus d'un, peut-être (si j'ose juger des autres par moi-même), éprouvera quelque surprise, d'avoir été si complètement et si longtemps à côté des vraies notions bibliques, qu'il croyait, de bonne foi, connaître et conserver.

Qui sait même si, les connaissant mieux, et connaissant mieux aussi nos traditions réformées, telles qu'elles sont réellement, et non pas telles qu'on se plaît trop souvent à nous les représenter, il ne se sentira pas obligé de travailler à ramener notre Eglise, *mutatis mutandis*, à l'ordre qui est le sien ? On me pardonnera de le dire franchement : je crains que l'incertitude et le trouble ecclésiastiques, dont il semble parfois que nous soyons impuissants à sortir, ne proviennent principalement, partout où la foi n'est pas morte, d'un manque d'éducation ecclésiastique. Il n'y a

aucun contrepoids suffisant; toutes les imaginations particulières peuvent se donner libre carrière; il n'y a plus, en réalité, ni principes fixes, ni traditions vraiment respectées. A cet égard, le désastre de la Révocation dure encore, et la funeste déchirure entre notre passé et notre présent est si peu réparée, que nous l'agrandissons sans cesse de nos propres mains. Etrange aberration, qui nous rend les complices de nos plus implacables ennemis! Certes, rien n'est plus légitime que de repousser, s'ils semblent surannés, les idées, les méthodes, les procédés d'autrefois. Mais encore faudrait-il en avoir à nous offrir de meilleurs, de mieux adaptés à notre Eglise. Or, je cherche en vain et ne réussis guère à voir, abstraction faite de beaucoup de paroles, auxquelles j'attache une importance médiocre, que ce que nous avons perdu. A ce titre, donc, je veux dire pour donner une éducation ecclésiastique, j'ai cette confiance que l'ouvrage de M. Jalaguier rendra de vrais services.

En parlant ainsi, je tiens à l'ajouter, je songe aussi aux membres laïques de notre Eglise. En effet, si ce traité a été composé d'abord sous forme de cours, pour des étudiants en théologie, il n'est pas plus exclusivement théologique, que la Bible elle-même, dont il a été tiré. D'ailleurs, dans notre Eglise, beaucoup de laïques ne redoutent pas les questions théologiques ou ecclésiastiques; même il fut un temps, où ils s'y intéressaient assez pour écrire d'importants ouvrages sur ces matières. J'ai cité le traité de l'Eglise de du Plessis-Mornay. Il me serait facile de mentionner d'autres noms et d'autres travaux. C'est un des bienfaits du régime presbytérien synodal, de combattre le sacerdotalisme, même sur ce terrain. Et puis, dès lors que les laïques occupent, à juste titre (car ce sont eux, surtout, qui sont l'Eglise), une grande place dans nos conseils ecclésiastiques, ne doivent-ils pas se tenir en

garde contre l'illusion de croire qu'on s'improvise homme d'Eglise? qu'on peut se passer de l'éducation ecclésiastique, dont je viens de parler? Leur éducation ne doit-elle pas être, au contraire, d'autant plus documentée, si l'on peut ainsi dire, que leur place est plus grande dans nos corps dirigeants? et, pour tout dire, serait-il excessif d'espérer de les voir, le jour où ils seraient, en général, encore plus au courant des enseignements de la Bible et de ceux de notre histoire, qu'ils ne le sont déjà, moins accessibles à certaines influences, à certaines théories, de droite ou de gauche, et plus fermes encore dans le maintien de ce qui est bibliquement et historiquement vrai ?

Enfin — car il faut décidément se borner — l'ouvrage de M. Jalaguier ne me paraît pas devoir être, à un autre point de vue encore, d'une moindre utilité. On entend parler d'un mouvement dans le clergé catholique. On le dit considérable, et en étendue, et en profondeur. On affirme qu'il souffle par là je ne sais quel vent de réforme. Certes, j'en loue Dieu, car je crois moins à la réformation de l'Eglise romaine par les protestants, que par les catholiques eux-mêmes, par les prêtres, enfin mis en contact direct avec le pur et simple Evangile de Jésus-Christ.

Or, il suffit d'avoir été en relations avec des catholiques pieux, les seuls qui comptent, pour savoir combien, s'ils veulent quitter leur Eglise et se ranger à la nôtre, ils se trouvent, d'entrée, en plein désarroi.

Quel contraste, en effet, entre les formes et les formules rigides, ankylosées, dirais-je, du catholicisme romain, et ce qu'on pourrait appeler, non sans exagération, heureusement, notre désossement ecclésiastique! Quelle distance entre : l'Eglise est presque tout, et : l'Eglise n'est presque rien! Quelle chute, de la « robe sans couture », que l'Eglise romaine se glorifie de représenter, à notre désagrégation et, comme on le répète souvent, à notre anarchie!

Ne me dites pas que, dans l'Eglise romaine, il y a plus de prétention à l'unité que d'unité réelle, et chez nous, plus d'unité réelle, que les apparences ne le laisseraient supposer; ne me dites pas davantage, que le vrai fondement, c'est Christ et non pas l'Eglise, et que, ce qui importe, ce ne sont pas des formes et des formules, mais la vérité elle-même, mais la communion directe, personnelle, intime avec Christ. Tout cela, je le sais et me garderais, comme du feu, de paraître le contester si peu que ce soit..... Seulement, voici ce que je dirai : ces amis, qui voudraient quitter une prison aux murs épais, aux fenêtres grillées et obstruées de forts barreaux, pour avoir plus d'air, plus de lumière, plus de sainte indépendance, ne seraient pourtant pas fâchés de trouver un abri. Ils apprécient l'air, la lumière, la glorieuse liberté des enfants de Dieu, mais ils voudraient en jouir autre part qu'à une sorte de belle étoile. Or, aux yeux de beaucoup, qui poussent au noir, je le veux bien, nous n'avons guère autre chose que cela, en fait d'établissement ecclésiastique.

Qu'ils prennent donc, ces amis de la vérité évangélique, l'ouvrage de M. Jalaguier, et ils verront que, si nous voulons être fidèles à nous-mêmes, nous avons plus et mieux à leur offrir. Nous pourrons leur dire : Venez visiter la maison que nous avons essayé de construire, suivant les indications mêmes de la Parole révélée. Nous ne vous la donnons pas comme achevée, comme non perfectible, comme parfaite. Venez nous aider à faire mieux. Travaillez avec nous. Ni vous, ni nous n'avons atteint l'idéal. Aidez-nous à nous en rapprocher. Et puissiez-vous, en retour de notre hospitalité, nous infuser quelque peu de sang ecclésiastique nouveau. Vous contribuerez ainsi à combler certaines lacunes, que n'expliquent que trop les grands déchirements dont notre histoire est rem-

plie, et c'est certainement une dette que vous acquitterez.. ..

Mais, encore une fois, en voilà assez. Je m'aperçois même que je n'ai pas parlé de certains regrets que je voulais exprimer. Je me borne donc à les mentionner brièvement, avec d'autant plus de liberté, qu'ils sont surtout imputables à la force des choses.

Ainsi, il est évident que si l'éditeur du présent volume a bien fait de l'éditer à peu près tel qu'il l'a trouvé, et que si je le félicite du pieux respect qu'il a montré en cela, M. Jalaguier, le publiant lui-même, y aurait apporté plusieurs modifications. Le plan serait devenu plus net; le lecteur aurait eu besoin çà et là d'un moindre effort d'attention; certaines digressions un peu longues auraient été abrégées, certaines répétitions supprimées. Certains mots, français à la rigueur, mais que Littré marque de ce qu'on a appelé sa « terrible croix », comme « indépendantisme », ou pas français du tout, comme « négativisme » auraient sans doute été remplacés. Non pas qu'il y ait lieu de faire un grand crime à l'auteur de ces libertés de langage. Qui donc n'a été tenté, ne s'est presque cru obligé de forger des mots? Et puis, n'y aurait-il pas lieu de donner à notre langue théologique, assez pauvre en somme, une part de la responsabilité de ces néologismes?

Il n'est pas douteux, enfin, que l'ouvrage, tel qu'il est, ne présente quelques lacunes, et ne soit pas toujours aussi actuel qu'on le souhaiterait. Des questions se posent aujourd'hui qui ne se posaient pas autrefois, ou surtout (car il y a, là aussi, beaucoup de vieux-neuf), se posent aujourd'hui autrement qu'elles ne se posaient autrefois. Il est clair qu'écrivant maintenant, M. Jalaguier aurait pris les mesures nécessaires pour ne laisser aucune place à de tels regrets de la part du lecteur. Mais il est non moins clair qu'on ne saurait équitablement reprocher au vénérable

professeur de Montauban de n'avoir pas pu les prendre, lorsqu'il écrivait il y a plus de trente ans.

Quoi qu'il en soit de ces observations et d'autres, de même nature, que le lecteur pourra faire de lui-même, il est une importance que cet ouvrage possède à un haut degré et conservera : c'est d'être un *Traité de l'Eglise* vraiment biblique et vraiment réformé. A ce titre, il n'a point vieilli, et ne pouvait vieillir. Je terminerai donc ces pages en lui souhaitant tout le succès dont il est digne, et que méritent aussi le zèle et la bonne volonté de son laborieux éditeur. C'est lui en souhaiter un considérable.

Montmorency, nov. 1899.

Paul de FÉLICE.

OBSERVATIONS PRÉLIMINAIRES

I

COUP D'ŒIL RÉTROSPECTIF. — **Sens divers du mot « Église » : 1° sens étymologique (et biblique) ; 2° sens patristique ; 3° sens moderne.**

L'Eglise est sur la terre le « Royaume de Dieu » ou « des Cieux » (1). L'idée de cette Société d'un ordre spécial et supérieur est déjà sensible dans l'Ancien Testament. Elle se lie à celle de « peuple de Dieu », avec laquelle elle se forme et se développe, selon la loi du symbolisme providentiel. Elle se laisse entrevoir dès avant le déluge. Les fils de Dieu et les fils des hommes (Gen. VI, 2) désignent, d'après certains interprètes, ceux qui avaient conservé le vrai culte, en opposition avec ceux qui l'avaient abandonné ; d'après d'autres, les enfants de Seth et les enfants de Caïn, dans leur caractère respectif de piété et d'impiété. C'est déjà le monde et l'Eglise ; c'est le *semen serpentis* et le *semen mulieris* de notre ancienne dogmatique (Cf. Héb. XI, en partic. 4-7 : Abel, Hénoc, Noé ont déjà, comme Abraham, *la justice de la foi.*) L'idée du « royaume » ou de « la famille » de Dieu se précise par la vocation d'Abraham, par la formation de la théocratie mosaïque, où le Seigneur fait sa demeure, rend ses oracles, dispense ses grâces, tandis qu'il laisse le reste du monde à lui-même (Act. XIV, 16). (Cela n'emporte pourtant pas que

(1) Cette assertion, aussi contestée aujourd'hui qu'elle l'était peu autrefois, sera justifiée ci-après. (*Edit.*)

tout ce qui était en dehors de la famille élue fût en dehors du Royaume de Dieu, au sens spirituel : les exemples de Melchisédec, de Jéthro, de Job montrent le contraire.) Elle s'étend avec l'attente du Messie, annoncé comme le fondateur d'un royaume qui absorberait tous les autres et qui ne passerait point. Elle grandit de siècle en siècle avec l'image de ce grand Roi théocratique, à laquelle chaque prophète ajoute quelque nouveau trait.

A l'époque où Jésus-Christ parut, l'expression de « royaume de Dieu » ou « des Cieux » était généralement consacrée comme dénomination du temps et du règne du Messie (Matt. III, 2; IV, 17; X, 7; Marc I, 14. 15. etc.).

Les Juifs, prenant littéralement les oracles messianiques, se figuraient ce règne comme universel, plein de gloire et de grandeur, mais terrestre; ils s'attendaient à y occuper une place à part. Jésus-Christ, renversant ces idées et ces espérances grossières, expliquant le vrai sens de la prophétie, proclama le règne de la vérité et de la sainteté : règne spirituel, qui est dans ce monde sans être de ce monde, qui s'ouvre aux nations et qui se ferme à la masse d'Israël à cause de son incrédulité. Il fonde la Nouvelle Jérusalem, préfigurée par la Jérusalem ancienne, et destinée à former dans les Cieux ce *Royaume éternel* où Dieu sera *tout en tous*.

Il y a là des aspects multiples, comme dans tout ce qui tient au divin, et par là à l'infini; il y a, en particulier, le côté interne et le côté externe, qu'il faut unir sans les confondre, et distinguer sans les isoler. L'exclusive contemplation du premier amène à tout quintessencier, à force de spiritualiser ; l'exclusive contemplation du second aboutit à tout matérialiser : écueils inverses, contre lesquels on ne saurait trop se prémunir.

La question de l'Eglise fut une des plus vivement débattues au XVIe et au XVIIe siècles. A la fois dogmatique et politique, liée aux intérêts civils comme aux intérêts religieux, en suite des principes théocratiques du Moyen Age, elle tenait à tout et se

posait partout. Aussi occupa-t-elle une haute et large place dans la théologie de cette époque.

En brisant l'unité romaine, la Réforme avait heurté des idées consacrées par le droit public, aussi bien que par d'antiques croyances. Il était donc naturel que le débat fût ardent sur un fait aussi grave, qui avait ébranlé toutes les institutions comme toutes les opinions, et partagé l'Occident en deux camps ennemis. Le légitimer était pour les protestants une obligation, une nécessité, à laquelle ils ne pouvaient se soustraire ; d'autant que les catholiques dirigeaient de préférence leurs efforts sur ce point, capital à leurs yeux, y concentraient souvent leurs attaques et voulaient en faire dépendre tout le reste. Ils espéraient emporter par là la question dogmatique, décider la controverse générale et frapper le Protestantisme d'un coup mortel. C'est ce qu'entreprit en particulier l'école dite *méthodiste;* c'est ce que firent, en France, le cardinal de Richelieu, Nicole, Arnaud, Bossuet, Fénélon, etc., d'après ce principe que si Rome est la vraie, la seule Eglise, tout ce qui rompt avec elle est, par cela même, convaincu d'hérésie.

La réaction du XVIIIe siècle jeta dans l'extrême contraire sur ce point, comme sur presque tous les autres. En se détachant de ce qui avait fait l'importance de la question ecclésiastique, on se détacha de la question elle-même. Le côté historique conserva seul quelque intérêt ; le côté dogmatique et mystique, c'est-à-dire le grand côté, était négligé, ou l'on n'y touchait guère que pour amoindrir les différences confessionnelles dans des essais d'union.

Avec le Réveil, les controverses se sont ranimées entre le Catholicisme et le Protestantisme, et l'on y a rencontré de prime abord la grande question sur laquelle les deux communions se divisent si profondément. De plus, les nouveaux aspects sous lesquels on l'a envisagée lui ont donné, au sein même du Protestantisme, une gravité qu'elle n'avait jamais eue. Elle passe de jour en jour davantage du domaine théolo-

gique ou religieux dans le domaine politique ou social, quoiqu'à un autre point de vue que celui du XVIe siècle. Une des préoccupations les plus vives et les plus générales, dans l'examen comparatif des Églises, est de les juger par l'influence qu'elles exercent sur la prospérité des peuples, plus encore que par la pureté de leur doctrine et de leur culte (1).

Il y eut peu de dissentiments entre les Réformateurs sur la notion de l'Eglise. A côté de quelques diversités de tendance et de forme, on était d'accord quant au fond. En distinguant « l'Eglise invisible » de « l'Eglise visible », on n'hésita pas sur les attributs et les droits de celle-ci; en y relevant l'élément spirituel et interne, on y maintint fermement l'institution extérieure et divine; on resta à égale distance du formalisme catholique et de l'idéalisme anabaptiste. Il y eut à cet égard une harmonie remarquable de principes, malgré des différences que nous ne méconnaissons point. Aujourd'hui, au contraire, il s'est produit les vues les plus divergentes. Les deux extrêmes du radicalisme et du cléricalisme se heurtent de toutes parts. Les débats sur ce point sont aussi vifs que sur aucun autre. Ils préoccupent aussi universellement et aussi fortement que les débats dogmatiques, s'ils ne préoccupent davantage. Bien des esprits distingués semblent y attacher l'avenir du Christianisme, par une fascination que les tendances toutes politiques de notre époque peuvent seules expliquer.

Je ne saurais mieux compléter ce rapide aperçu qu'en plaçant ici quelques remarques sur les divers sens du mot « église ».

1° *Sens étymologique (et biblique).* — Le mot « église » (ἐκκλησία) signifie simplement « une assemblée ». Les Septante l'ont

(1) Singulière préoccupation, poussée quelquefois, même par des chrétiens sincères, au point de paraître contrôler et magnifier le service de Dieu par celui de Mammon, et de faire du règne de Jésus-Christ un règne de ce monde.

employé pour rendre les termes hébreux de *michra, kahal, gnadah,* qui marquent des assemblées de toute espèce (Ps. I, 5; VII, 8; XXII, 23; XXVI, 12); ils l'appliquent (I. Sam. XIX, 20) à une réunion de prophètes; mais ils s'en servent surtout pour désigner les grandes convocations d'Israël, les assemblées du peuple (Nomb. XXVII, 17. 22; XXVIII, 18. 25, etc.).

Cette expression a dû conserver dans le Nouveau Testament quelque chose du sens étendu qu'elle a dans l'Ancien. Le style des Évangélistes, qu'on a nommé « grec-hébreu », « grec-alexandrin », s'est formé en grande partie sur celui des Septante. Aussi n'y a-t-il rien de mystérieux dans l'usage qu'ils font du mot « église », au point de vue où nous l'envisageons ici. Ils le prennent dans son acception ordinaire, en l'appropriant seulement à l'idée chrétienne. Et comme ce mot désigne en général une assemblée, il est naturel d'attendre qu'il désignera chez eux celle des disciples, sous ses diverses formes. Ils l'emploient : 1° dans sa signification commune, pour une assemblée quelconque, religieuse ou civile, régulière ou irrégulière (Act. XIX, 32. 39); 2° dans le sens le plus ordinaire des Septante, pour l'assemblée d'Israël (Act. VII, 38; Héb. II, 12, citation du Ps. XL, 10); 3° dans l'acception qui seule nous intéresse ici, pour l'assemblée ou les assemblées des chrétiens.

Sous cette dernière acception, je distinguerai cinq applications particulières. Le nom d' « église » est donné : 1° à toute réunion des disciples ayant pour but leur édification : « *Si donc l'Eglise est assemblée en un même lieu et qu'un infidèle y entre, etc.* » (I Cor. XIV, 19. 23. 35; III Jean VI). C'est en ce sens qu'il est parlé de l'église en telle ou telle maison (Rom. XVI, 5; I Cor. XVI, 19; Col. IV, 15; Philém. 2); c'est en ce sens que Tertullien a dit : « Là où il y a trois personnes, même laïques, là est une église »; — 2° à une réunion plus considérable, placée sous la direction d'un pasteur ou d'un « presbytère »: l'église d'une ville, les églises d'une contrée (Col. IV, 16; 1 Thes. I, 1; Gal. I, 2); — 3° à une réunion plus étendue encore, com-

prenant plusieurs de ces congrégations plus ou moins organisées. Ainsi l'Eglise générale de Rome se composait d'un certain nombre de ces églises particulières (Rom. XVI, 5. 10. 11. 14. 15). Il en était de même à Corinthe. L'Apôtre adresse son épître à l'*Eglise de Dieu* (I Cor. I, 2; Cf. II, Cor. I, 1); il veut qu'on prenne pour juges des différends « *les moins considérés dans l'Eglise* » (I Cor. VI, 4); et il parle pourtant des églises de la même cité. « *Que vos femmes*, dit-il, *se taisent dans les églises* » (I Cor. XIV, 34.) Il mentionne, Rom. XVI, 1, l'Eglise de Cenchrée, faubourg et port de Corinthe, et appartenant probablement à l'Eglise de la ville comme à la ville elle-même. Nous lisons Rom. XVI, 16 : « *Toutes les églises de Christ vous saluent* », c'est-à-dire, ce semble, toutes les églises du lieu où se trouvait l'Apôtre; or, il écrivait de Corinthe, comme le prouve Rom. XVI, 1, et comme on en est d'accord. Ce qui existait à Corinthe et à Rome devait exister ailleurs, à Jérusalem, par exemple (Cf. Act. II, 46 avec VIII, 1 et XI, 22 et XII, 5 et XV), à Antioche (Act. XIII, 1 ; XI, 26), à Ephèse, etc. C'est sous cette forme que se montrent, immédiatement après l'âge apostolique, les églises des grandes villes où l'Evangile s'était largement répandu. L'Eglise générale de ces cités, dirigée par le presbytère ou par l'évêque, se compose d'églises particulières dont chacune a son pasteur ou ses pasteurs; — 4° à la totalité des personnes faisant profession de christianisme (Matt. XVI, 18; Act. XX, 28; I Cor. X, 32; XII, 28; Eph. III, 10. 21; Col. I, 18. 24). L'Eglise que devait ouvrir ou fonder saint Pierre est bien l'Eglise extérieure, l'ensemble des chrétiens confessionnels. Parmi *les trois mille* qui y furent ajoutés dans l'entraînement du jour de la Pentecôte, on peut sans doute tenir pour certain qu'il y eut des irrégénérés. C'est bien encore l'Eglise extérieure et l'Eglise générale, sur laquelle sont établis les ministres extraordinaires et ordinaires; c'est bien cette même Eglise où les Epîtres révèlent tant de désordres de doctrine ou de conduite; — 5° à l'ensmeble des vrais chrétiens qui, unis au Seigneur par la

foi et la charité, participent à la vie qui vient de lui (Eph. I, 22. 23; V, 23. 32; Héb. XII, 22. 23). C'est en ce sens que l'Eglise est « la Maison de Dieu en esprit », « le Corps mystique de Christ », « la Nation sainte », etc., etc.

Sur cette nomenclature, que nous croyons exacte, s'appuiera, de près ou de loin, toute notre étude. Les deux dernières catégories sont celles qu'il importe surtout de noter, car elles posent le double fait auquel vont sans cesse aboutir les discussions, savoir : d'un côté l'*Eglise intérieure*, *invisible*, *mystique*, de l'autre l'*Eglise extérieure*, *visible*, *historique*.

Observons que, quoique le sens biblique repose sur le sens étymologique, le terme d' « église » a pourtant revêtu un caractère spécial dans la langue chrétienne, comme ceux d' « apôtre », d' « évangile », et qu'on le dénaturerait dans bien des cas en voulant le rendre littéralement.

Selon quelques commentateurs, ce terme s'appliquerait encore, chez nos auteurs sacrés, aux lieux où se célébrait le culte. Cela n'aurait, certes, rien qui dût surprendre, puisque c'était un des sens du mot « synagogue » et que celui d' « église » l'eut de bonne heure. Cependant, il est probable, sinon absolument certain, que dans les passages qu'on cite (I Cor. XI, 22, et XIV, 19; Act. XI, 26), il marque la réunion des fidèles plutôt que l'édifice où elle se tenait. Dans les premiers temps, on n'avait pas de locaux exclusivement consacrés au service divin. On s'assemblait où l'on pouvait, dans des appartements offerts par quelques disciples, et qui restaient livrés aux usages ordinaires de la vie. Il ne s'y attachait pas le respect religieux qu'inspirent les temples. Il en était à peu près comme des *réunions* de nos jours.

On a soutenu aussi que l'Eglise désigne dans le Nouveau Testament le corps des pasteurs, à l'exclusion des fidèles; d'où la distinction si tranchée chez les catholiques entre l' « Eglise représentative » et l' « Eglise représentée » (clergé et laïques). On l'infère d'un seul passage (Matt. XVIII, 17), par une induction que réduit à néant I Tim. V, 20. Le nom d' « église » est

quelquefois, au contraire, donné aux fidèles, en dehors des pasteurs (Act. XV, 4. 22 ; XX, 28; I Cor. XII, 28). Du reste, cette distinction des pasteurs et des troupeaux, toute réelle qu'elle est, s'efface quand on considère l'Eglise en elle-même; elle n'est plus que *l'ensemble des croyants*, où existent des ministères et non des privilèges.

2° *Sens patristique.* — Le mot « église » ne tarda pas à recevoir une acception nouvelle. Dans la lutte contre les hérésies ou les opinions particulières, se forma de bonne heure l'idée de l'Eglise *catholique*, ou de la grande et véritable Eglise, par opposition aux sectes. Cette idée se manifeste déjà dans Ignace, Justin, Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, etc. Elle se formule d'une manière toujours plus positive, elle passe dans les Symboles, s'établit comme un principe dans les opinions et dans les lois, et se fond enfin, en Occident, dans le droit divin du Saint-Siège.

Cette notion a pour base l'Eglise générale du Nouveau Testament; mais elle en diffère pourtant beaucoup. Elle est plus exclusive et plus extérieure; elle s'est matérialisée et faussée, en portant sur l'Eglise visible les attributs et les privilèges de l'Eglise invisible.

Il était sans doute nécessaire qu'on cherchât à maintenir la doctrine de vie contre les tendances judaïques et philosophiques qui l'altéraient si profondément. Les Nazaréens et les Ebionites auraient fait du Christianisme une simple forme du Mosaïsme; les gnostiques en auraient fait un pur système idéaliste. Il importait extrêmement de se garder contre cette double exagération de la spéculation qui égare, et de la lettre qui tue; il fallait conserver intègre le dépôt de la foi; il fallait sauvegarder ensemble la vérité et l'unité. Mais on alla beaucoup trop loin. Le dogmatisme et le formalisme prirent la place de la foi et de la vie. L'Eglise, représentée par ses conciles, enveloppée dans ses formulaires, appuyée sur sa hiérarchie, et trop souvent sur le

pouvoir civil, se déclara seule dépositaire de la vérité et de la grâce; la communion avec elle fut regardée comme indispensable au salut. « On ne peut avoir Dieu pour Père, disait Cyprien, si l'on n'a l'Eglise pour mère. » Et ce mot, qui substituait l'union extérieure avec l'Eglise à l'union intérieure avec Jésus-Christ, n'était que l'expression de l'esprit du temps. De là des abus sans nombre : accroissement graduel de la puissance épiscopale, ou de l'Eglise représentative; habitude de considérer le clergé, revêtu de si hautes attributions, comme médiateur entre la terre et le ciel; reconstruction de l'idée et presque de la caste sacerdotale; vertu inhérente attachée aux sacrements, régulièrement administrés; autorité excessive des prescriptions ecclésiastiques, égalées ou même substituées à celles de la Bible, ce qui amena la négligence des Saintes Ecritures; formation progressive des principes d'où sortit enfin le dogme de l'infaillibilité; recours à la force pour maintenir les décrets dogmatiques et disciplinaires, et pour *ôter* de l'Eglise et du monde quiconque refusait son adhésion ou sa soumission. De plus, à mesure que les ordonnances ecclésiastiques acquirent cette importance exagérée, la vie religieuse s'altéra, les œuvres et les observances légales furent plus recommandées et plus estimées que le renouvellement spirituel, auquel elles se substituaient. Dès que l'Eglise se présenta comme possédant les clefs du Royaume des Cieux, l'extérieur de la piété, seule chose qu'elle pût atteindre et réglementer, dût prendre aux yeux des peuples une valeur bien supérieure à celle qu'il a dans l'Evangile. Les pratiques ascétiques firent les saints; et l'on eut, à la longue, un pharisaïsme aussi complet que celui qu'avait foudroyé Jésus-Christ. La forme l'emporta sur le fond. « Deux idées ont tout gâté, dit Twesten (1), le mérite de l'homme et l'autorité de l'Eglise. » Et ces deux idées, nous venons de le voir, tiennent l'une à l'autre par des liens plus étroits qu'on ne le croirait au premier abord.

(1) *Introd. à la Dogm.*

Les Réformateurs s'attaquèrent vivement à cette opinion, si longtemps souveraine. Ils en ruinèrent les deux principaux appuis, savoir l'idée sacerdotale et l'idée sacramentelle. Ils la frappèrent encore au cœur par leur distinction fondamentale de l'Eglise visible et de l'Eglise invisible. Mais ils conservèrent une notion très haute, et exagérée à certains égards, de l'Eglise visible elle-même, de ses privilèges, de ses attributs et de ses droits. « Apprenons par le seul titre de « mère », dit Calvin (1), « combien la communion d'icelle nous est utile, voire néces« saire; d'autant qu'il n'y a nulle entrée dans la vie perma« nente sans que nous soyions conçus dans le sein de cette mère, « qu'elle nous enfante et nous allaite de ses mamelles;... hors « du giron d'icelle on ne peut espérer rémission des péchés ni « salut aucun... » « Il n'est pas licite de séparer ces deux choses « que Dieu a conjointes, c'est que l'Eglise est la mère de tous ceux « desquels il est le Père (2). » On trouve de semblables expressions chez Luther en face des tendances anabaptistes (3). La Confession écossaise a cette clause : « Hors de l'Eglise visible, il « n'y a aucun moyen *ordinaire* de salut. » L'épithète « ordinaire » est une restriction importante; mais elle laisse voir la pensée de ces temps tout autre qu'on se la figure communément. On a passé ensuite à l'extrême contraire; après avoir trop élevé l'Eglise extérieure, on l'a trop rabaissée.

Il existe deux maximes qui caractérisent ces tendances antagonistes, et qu'il peut être bon de placer en regard. Voici la première : *Ubi Ecclesia, ibi et Spiritus Dei*. C'est la maxime catholique; elle se trouve déjà dans Irénée. Voici la seconde : *Ubi Spiritus, ibi et Ecclesia*. On dit que c'est la maxime protestante. Mais cela n'est exact que dans l'opposition générale du Protestantisme au Catholicisme. Il faut réunir les deux maximes pour avoir la pensée réelle de la Réformation : car l'une a trait à

(1) *Instit.*, liv. IV, chap. I, sect. 4.
(2) *Instit.*, liv. IV, chap. I, sect. 1.
(3) Elles se retrouvent dans le haut luthéranisme actuel.

l'Eglise visible, l'autre à l'Eglise invisible, et les deux Eglises constituent dans la réalité des choses un seul et même tout. Ainsi l'entend le Protestantisme officiel. Seulement, relevant la seconde maxime en face du Catholicisme, qui s'attache trop exclusivement à la première, il est exposé à l'étendre outre mesure. On l'a fait souvent; on le fait aujourd'hui plus que jamais. Il en est là comme à peu près partout; la fuite d'un écart jette dans un autre.

3° Sens moderne.

Le mot « église » a pris, de nos jours, une signification qu'il n'a ni dans l'Ecriture, ni chez les Pères. On l'emploie communément pour désigner, non l'Eglise générale ou les églises locales du Nouveau Testament, non l'Eglise catholique des premiers siècles ou la vraie Eglise de la Réformation, mais des Sociétés diverses, ayant chacune sa doctrine, son culte, sa constitution propre, et formant des corps religieux entièrement séparés, quoique placés souvent les uns à côté des autres dans le même pays : Eglise grecque, latine, protestante; Eglise luthérienne et réformée, épiscopale et presbytérienne; Eglise gallicane, anglicane, helvétique, etc., etc. Ce n'est point l'église *locale* du Nouveau Testament. L'expression d'« église anglicane », « gallicane », etc., y touche en ce qu'elle marque la Société chrétienne d'une contrée ; mais elle en diffère : 1° en ce que dans cette acception le Nouveau Testament emploie le pluriel : *les églises d'Asie; les églises de Galatie; les églises des Gentils;* 2° en ce que le Nouveau Testament n'indique par là qu'une diversité de lieu, tandis que l'expression moderne indique essentiellement une diversité de doctrine, et qu'elle n'embrasse pas tous les croyants du même pays. — Ce n'est pas non plus l'Eglise *générale* du Nouveau Testament, désignant l'ensemble des adorateurs de Jésus-Christ ; car les églises actuelles, même les plus étendues, ne contiennent qu'une portion des disciples de l'Evangile. Ce qui, dans la langue commune, répond aujourd'hui à l'Eglise générale du Nou-

veau Testament, c'est la Chrétienté, qui domine et enclôt toutes les églises différentes. — Enfin, ce n'est pas l'Eglise *catholique* des Pères, seule dépositaire de la vérité et de la grâce évangélique, seule voie du salut, puisqu'il est à peu près universellement admis que les diverses églises sont des églises chrétiennes, qu'il peut y avoir, et qu'il y a dans toutes des âmes justifiées et régénérées, membres réels du corps mystique de Christ. Les théologiens catholiques le confessent eux-mêmes plus ou moins, en se fondant sur le principe de *la bonne foi* et de *l'ignorance invincible*.

On pourrait ajouter au sens biblique et historique le sens théologique ou eschatologique. L'Eglise a été conçue et représentée comme renfermant, non seulement les chrétiens, mais les justes de toutes les économies, non seulement les hommes, mais les anges. Cette vue, qui fut celle des scolastiques, peut s'appuyer sur quelques données ou quelques faces de l'enseignement sacré. Elle est étrangère à notre recherche.

II

La « Méthode Scripturaire » s'impose en Ecclésiologie. — Explications à cet égard.

Dans tout le cours de cette étude, nous nous tiendrons le plus près possible de l'Ecriture, parce que c'est dans l'Ecriture que se trouvent pour l'Eglise chrétienne, de même que pour la Dogmatique chrétienne, ces principes, ces données constitutives, dont les faits s'écartent tantôt dans un sens tantôt dans l'autre, mais qu'il importe de replacer sans cesse à leur rang. Nous nous efforcerons de réunir, sur chaque article, l'ensemble des enseignements divins et de les coordonner, non en les absorbant de force les uns dans les autres au profit d'un système, mais en leur conservant à tous leur place respective, et en laissant même subsister des énantiophanies, plutôt que de violenter un

ordre de déclarations bien constatées. Les divers éléments de la doctrine scripturaire doivent se contrôler et se compléter réciproquement; en méconnaître un seul, ou le restreindre arbitrairement, ou le pousser au détriment des autres, c'est rompre l'équilibre normal, altérer la vérité et entrer dans la voie de l'erreur.

En nous appuyant essentiellement sur les données scripturaires, il importe de noter qu'en ce qui concerne l'Eglise et son organisation, le Nouveau Testament n'est pas aussi explicite qu'en ce qui tient au dogme ou à la morale et intéresse directement la foi et la vie. Sous l'Ancienne Alliance, Dieu avait donné une législation complète où, jusqu'aux moindres détails, tout était arrêté et imposé. Il n'a pas fait de même sous la Nouvelle. Ici, nous n'avons guère que les grands traits, les principes généraux, les directions fondamentales, et, pour ainsi parler, l'esprit de la législation. L'Eglise a sa *charte* dans le Nouveau Testament, elle n'y a pas son *code :* sans doute parce que la constitution ecclésiastique, malgré son importance relative, n'est pourtant que secondaire auprès de la doctrine du salut; ou encore parce que la Providence, qui veille sur les destinées de l'*Evangile éternel,* a voulu laisser dans les formes d'organisation et de culte quelque chose d'indéterminé, de flexible, qui se prêtât aux besoins des siècles et des peuples.

Ce fait a de la valeur. Il a été tantôt méconnu, tantôt exagéré et faussé. Les uns ont voulu modeler l'Eglise de tous les temps et de tous les lieux sur l'Eglise apostolique, érigeant en lois immuables des formes souvent occasionnelles et transitoires (dissidents). Les autres ont changé la retenue du Nouveau Testament en une prétérition absolue, pour en conclure que l'Eglise n'y est pas l'objet d'un enseignement direct, et qu'elle reste absolument libre et maîtresse d'elle-même, sous la direction de l'esprit chrétien (écoles nouvelles). Il y a erreur des deux parts. Les apôtres, il est vrai, n'ont pas donné des *règlements,* ou n'en ont donné que fort peu, mais ils ont posé des

principes; et c'est ce fond constitutif que nous sommes tenus de maintenir. A l'égard de l'Eglise et de la discipline, comme à l'égard de la doctrine et du culte, l'Evangile est *esprit et vie,* ce qui ne veut pas dire qu'il n'ait rien de positif et d'éternellement obligatoire.

Cette observation, importante à toutes les époques, l'est spécialement de nos jours, où s'opère dans l'état général du monde une de ces grandes évolutions (pression de l'Europe sur le reste du globe; multiplicité et rapidité des communications qui rendent les peuples solidaires, etc.,) à laquelle doit correspondre quelque transformation analogue dans l'Eglise. Jamais peut-être le mot de Leibnitz : « Le temps présent est gros de l'avenir », n'eut plus de vérité et de portée. Nous nous préoccuperons donc des *faits de révélation* plus que des théories de la science; nous nous attacherons, par-dessus tout, à ce qui est essentiel et par là même éternel; c'est-à-dire aux points fondamentaux, aux articles constitutifs, et nous prendrons les textes tels quels, dans la norme divine, sans y ajouter ni en retrancher, s'il est possible, plus soucieux de constater que de systématiser; contemplant, avec une humble et respectueuse admiration, ce plan providentiel qu'avait jalonné la prophétie, que déroule graduellement l'histoire et qui embrasse l'éternité.

Mais ce principe, qu'il suffisait d'énoncer autrefois, est aujourd'hui si contesté; ceux qu'on lui oppose jettent la pensée chrétienne dans de telles divergences et dans un tel désarroi; les dissidences sont, en particulier, si nombreuses et si profondes sur la question de l'Eglise, dès qu'on cherche à pénétrer jusqu'à a notion de son essence constitutive, que nous devons, avant d'aller plus loin, donner quelques explications complémentaires sur notre méthode, et sur son usage en ecclésiologie dans des temps tels que le nôtre.

Nous sommes à une de ces époques critiques où tout se trouble et s'ébranle, parce que tout est remis en question, parce qu'on demande à tout ce qui est de quel droit et à quel titre il

est, parce qu'en toute chose on veut remonter aux origines ou aux bases premières, et voir par delà ces données naturelles ou surnaturelles qu'il faudrait admettre simplement, telles que les fournissent la conscience ou la révélation, et en les couvrant des respects de la foi. Il en est de ces données constitutionnelles comme de la lumière du soleil, qui nous conduit sûrement quand nous nous bornons à nous en servir, et qui nous éblouit et nous aveugle quand nous voulons en découvrir la nature et la source. A force de creuser sous les fondements et sous le fondement des fondements, on perd terre et l'on va toucher au vide. Rien d'étonnant que l'Eglise soit soumise, comme tout le reste, à cette recherche inquisitive qui fait table rase des croyances et des institutions du passé, à cette analyse dissolvante qui, se portant sur tout, faits et principes, finit par réduire tout en poussière. Nous n'avons déjà plus, ou presque plus, de ces idées communes, de ces notions générales, de ces convictions natives proclamées et reçues comme certaines, et qui, dans les diverses sphères de la pensée et de la vie, servaient de point de ralliement aux autres âges. Le vieil édifice, incessamment scruté et remué, gît presque tout entier sur le sol ; chacun en relève, comme il l'entend, les pierres dispersées, et les replace comme il lui convient.

Si l'autorité des grandes traditions ecclésiastiques, ou du moins celle des Saintes-Ecritures, était demeurée ferme ; d'accord sur les fondements du Temple spirituel, sur les éléments constitutifs, on pourrait espérer de s'accorder aussi, par quelques concessions réciproques, sur la forme nouvelle que notre temps semble devoir lui imprimer ; car la destruction annonce et prépare une reconstruction. Les disciples de l'*Evangile éternel* ne sauraient en douter. Mais les incertitudes, les divergences, les oppositions, sont les mêmes relativement aux bases et aux doctrines de la foi que relativement à la nature et à la constitution de la communauté religieuse. Si vous demandez : « Qu'est le Christianisme ? qu'est la Bible ? » vous ne rencontrez pas plus

d'unité que lorsque vous demandez : « Qu'est l'Eglise ? » A vrai dire, on ne s'entend si peu sur la notion de l'Eglise, que parce qu'on ne s'entend plus sur le fond divin du Christianisme et sur la réalité ou l'autorité de la révélation biblique.

Là même où l'on déclare retenir l'Ecriture comme norme souveraine de l'Eglise et de la théologie, on pose des principes d'interprétation tellement libres qu'ils permettent de rayer des Livres saints tout ce qui gêne, et d'y trouver tout ce qu'on veut. Rencontre-t-on, dans les Epîtres, quelque détermination ecclésiastique ou dogmatique qui répugne, et qui n'existe qu'enveloppée dans les Evangiles, on passe par-dessus en disant : « Cela ne vient pas du Seigneur ; cela n'appartient pas à l'essence du Christianisme ; cela ne saurait lier la conscience, ni la science » : c'est-à-dire qu'on a recours à l'un des vieux subterfuges du socinianisme et du rationalisme vulgaire, tombé, semblait-il, avec ses inventeurs. Ou bien, adoptant un procédé plus expéditif encore, on établit, en principe, que tout ce que le Nouveau Testament renferme de *positivisme* au sujet de l'Eglise, de sa constitution, de ses ministres, de même qu'au sujet de tel ou tel point de doctrine, est un reste du judéo-christianisme des écrivains sacrés, et qu'à ce titre, il doit être éliminé du Christianisme réel. Il règne sur la question ecclésiastique comme sur les autres, une sorte de latitudinarisme critique, exégétique, dogmatique, dont tout s'imprègne plus ou moins, et qui ne reçoit les enseignements et les récits des Livres saints que sous bénéfice d'inventaire. En bien des cas, la foi elle-même fait ses réserves, et craint d'aller jusqu'à un plein abandon d'esprit et de cœur.

Le radicalisme de nos jours fait pour l'Eglise ce que le rationalisme, cette sorte de radicalisme dogmatique, a fait constamment pour la doctrine. Sous ombre de dégager l'esprit de la lettre, le fond de la forme, il ne veut voir dans le Nouveau Testament que ce qui concorde avec son idée propre, et il arrive à n'y voir, en effet, que cela. Quand l'entraînement actuel aura cessé, on dira, n'en doutons point, de l'ecclésiologie ou des

ecclésiologies qu'il inspire, ce que tout le monde dit maintenant de la théologie *rationnelle* ou *raisonnable* du xviiie siècle, ce théisme moral, si longtemps célébré comme l'interprétation définitive de l'Evangile, dont il changeait tout le contenu réel en en faisant évaporer les mystères et les miracles.

Du reste, quelle que soit la raison, et quel que doive être le terme de la crise où nous sommes, elle existe ; de toutes parts, le terrain est bouleversé ou miné ; tout doit être repris en sous-œuvre parce que tout a été mis en question. Dès lors, il faut renoncer à élever une doctrine ecclésiastique tant soit peu complète ; il faut s'attacher essentiellement à constater les principes, à établir ou à rétablir les faits. C'est un tort de vouloir réaliser immédiatement la théorie qu'on croit vraie et parce qu'on la croit vraie ; c'est méconnaître le temps où nous vivons et le travail interne qui agite la Chrétienté. La restauration pure et simple d'une constitution ancienne est impossible ; et les éléments d'une organisation nouvelle ne sont pas encore suffisamment dégagés. Le mieux est d'attendre, en se tenant provisoirement à ce qui est, en s'appliquant par-dessus tout à ranimer l'esprit chrétien dans ces masses indifférentes, mais pourtant ouvertes à la parole évangélique. Si jamais la condescendance fut de mise, c'est certes aujourd'hui, en tant, bien entendu, qu'elle ne lie point la fidélité.

Dans ce feu croisé des opinions et des directions les plus contraires, nous ne pouvons avancer qu'avec un principe positif, qui nous serve d'appui, de critère et de facteur. Il faut un principe, soit pour restaurer, soit pour instituer. Il le faut dans la question ecclésiastique, comme dans la question dogmatique. On peut fonder l'Eglise avec le principe catholique ; on le peut avec le principe protestant, franchement et pleinement admis, parce que l'un et l'autre contiennent et donnent ce qu'on cherche ; mais, sans l'un ni l'autre de ces principes formels, ou sans un principe nouveau qui les remplace, il est impossible de rien construire de solide et de durable. De l'autonomie absolue

qu'on célèbre sort l'antinomie ou l'antinomisme, et, par suite, l'anarchie dans les choses comme dans les idées. De l'individualisme le nihilisme; de la foi *personnelle*, telle qu'on l'entend, l'Eglise *personnelle*, si l'on veut nous passer le non-sens de cette épithète, qui dit tout à elle seule. Ce qu'élève la fantaisie est sans durée, parce qu'il est sans base. Chacun ayant sa notion spéciale de l'Eglise, comme sa conception propre du Christianisme, et s'attribuant le droit et le devoir de la faire triompher en détruisant autant qu'il est en lui tout ce qui la gêne, institutions et traditions, pratiques et croyances, il ne se fait en réalité qu'une œuvre de démolition. Tout ce qui va à l'édification avorte, dans une telle disposition des esprits, tandis que ce qui va au renversement a aussitôt un retentissement immense. Les directions conservatrices n'obtiennent quelque faveur qu'en entrant, à un degré ou à l'autre, dans le mouvement général, et en ayant soin de ne laisser voir ce qu'elles maintiennent ou relèvent qu'à travers ce qu'elles sapent.

Encore une fois, pour trouver ce qu'est l'Eglise ou ce qu'elle doit être, il faut savoir ce qu'est le Christianisme lui-même. Or, au point de vue protestant, le Christianisme, dispensation du Ciel, ne peut être réellement connu que par le Livre des révélations. Là est la source supérieure de lumière et de certitude, pour l'ecclésiologie comme pour la théologie. L'Eglise est le Royaume de Dieu ici-bas, et nous n'en saurions déterminer sûrement la constitution, les lois et les fins que par la Parole de Dieu.

La question ecclésiastique est donc plus profondément engagée qu'il ne le semble, au premier abord, dans la question théologique, telle qu'elle se pose de nos jours. Cette dernière question atteint tout, directement ou indirectement, par cela seul qu'elle porte, non plus seulement sur telles ou telles déterminations doctrinales, mais sur la source même et la règle de la foi et de la vie. La notion du Christianisme est tout autre, selon qu'on se tient au « principe d'autorité » que fonde la révélation biblique, ou qu'on se livre au « principe d'autonomie » qui ne laisse debout,

en définitive, que les données de la conscience, c'est-à-dire de la métaphysique ou de la mystique qu'on pare de ce nom ; et la notion qu'on se fait de l'Eglise suit, nécessairement, celle qu'on se forme du Christianisme. Quand, par exemple, le surnaturel proprement dit disparaît du Christianisme, il ne saurait se maintenir dans l'Eglise. La tendance qui ne reconnaît que ce qu'elle nomme l'« *Évangile de l'Esprit* », en opposition avec celui de la tradition et de l'Ecriture, ne pourrait, sans se renier, voir dans la communauté religieuse autre chose qu'un produit spontané de la foi, par conséquent qu'une libre et simple association. Elle n'en peut laisser subsister logiquement, et elle n'en laisse subsister finalement, que la face humaine, la genèse psychologique ou historique, quelles que soient les teintes bibliques dont elle la recouvre.

Mais ce n'est pas le seul rationalisme qui mène là. Toute la direction actuelle y incline par son principe même. Cette direction a pour caractère fondamental de faire prédominer un christianisme essentiellement *subjectif,* soit métaphysique, soit mystique ; c'est le trait constitutif de son apologétique et de sa dogmatique ; c'est par là qu'elle se glorifie de rompre avec l'ancienne théologie, accusée d'avoir méconnu le rapport organique de l'Evangile du dehors avec celui du dedans. Or, le subjectivisme théologique engendre *l'indépendantisme,* ou l'individualisme ecclésiastique ; il n'en est, à vrai dire, qu'un autre nom. Subjectivisme et individualisme sont choses fort semblables, on le voit du premier coup d'œil ; elles se touchent jusqu'à se confondre.

Le subjectivisme est l'individualisme d'opinion ou de sentiment, d'où sort de lui-même l'individualisme de direction ou d'action.

Ce terme d' « *individualisme* », désignant la disposition à faire de la conscience, ou du sens privé, le point d'appui de la croyance et de la vie chrétienne dans toutes leurs sphères, ce terme, dont toute l'école nouvelle aime à se parer, révélerait à lui seul

les défauts et les excès de son principe : car, s'il y a quelque chose de positif, c'est que rien n'est moins individualiste que l'Evangile ; il n'est pas plus individualiste que socialiste. Sans doute, il relève l'individualité pour assurer la responsabilité ; — aucune philosophie, aucune religion ne le fait comme lui ; — mais l'individualité n'est pas l'individualisme ; elle en est à bien des égards le contrepied. L'individualisme est en fait de l'*égotisme ;* et qu'y a-t-il de plus contraire à l'esprit évangélique, le sacrifice du moi étant le premier pas pour aller à Christ ? (Luc IX, 23). Le Nouveau Testament pose l'objet de la foi comme une donnée divine, que nous devons, en quelque manière, faire pénétrer en nous, afin de nous en approprier la vertu céleste, mais qui est pourtant hors de nous, où nous devons, par conséquent, la chercher, par l'ordre de moyens qui la dévoilent et la certifient.

Pour légitimer notre marche, ou seulement pour l'expliquer, il importe donc de rappeler notre principe théologique.

Nous avons constaté (1) chez les promulgateurs de l'Evangile une intervention divine immédiate, exceptionnelle, miraculeuse, dominant leur libre activité et la réglant sans la comprimer ; nous avons constaté en eux, à côté de l'individualité, l'inspiration : double fait ou, si l'on veut, double aspect des faits, qui ressort partout du fond historique et dogmatique du Nouveau Testament. En reconnaissant dans sa plénitude le premier de ces faits ou de ces aspects, contre l'ancienne dogmatique qui le laissait trop à l'écart, nous maintenons le second contre les théories actuelles qui l'effacent ou l'altèrent. Malgré tout ce qu'ont de personnel, d'humain, les écrits apostoliques, ils sont pour nous, comme ils l'ont été pendant dix-huit siècles pour la Chrétienté tout entière, la *Parole de Dieu*, par conséquent la règle de la vérité, la base de l'ecclésiologie aussi bien que de la théologie. Nous tenant simplement *aux faits*, nous n'acceptons la

(1) *Introd. à la Dogm.*, ch. « Inspiration ».

solidarité d'aucune des systématisations qui ne concilient les deux ordres de données scripturaires qu'en les absorbant l'un dans l'autre ; et nous nous étonnons fort peu, pour notre part, de cette dualité qui gît au cœur du principe chrétien et contre laquelle s'insurge la science. L'antinomie de fond est partout dans la sphère religieuse, car partout se rencontrent l'homme et Dieu.

PREMIÈRE PARTIE

NOTION SCRIPTURAIRE
(et questions connexes)

CHAPITRE PREMIER

IDÉE GÉNÉRALE DE L'ÉGLISE

I

INSTITUTION DE L'ÉGLISE. — **Définition. — Fondée par Jésus-Christ (paraboles, sacrements, apostolat), elle est déjà là à la Pentecôte. — L'Église, étrangère aux intérêts de ce monde, est soumise aux puissances, mais « en Dieu », etc. — Jésus-Christ son seul Chef. — Elle a sa constitution propre parce qu'elle a sa mission spéciale; ses devoirs fondent ses droits.**

L'Eglise, telle que nous l'envisageons, l'Eglise concrète, l'Eglise du *Credo*, est l' « *assemblage des personnes qui font profession de reconnaître Jésus-Christ, qui invoquent son Nom ou sur qui son Nom est invoqué* ». C'est l'économie nouvelle dans laquelle tous les peuples sont appelés, à la différence de l'ancienne économie qui ne s'étendait qu'à un seul peuple.

On a demandé si Jésus-Christ a réellement voulu établir une Société religieuse telle que l'Eglise. Une sorte de radicalisme supranaturaliste aiguise et brandit çà et là cette vieille arme du rationalisme. Mais, vraiment, un pareil doute ne peut s'élever que pour cette science aventureuse qui cherche sa gloire et sa vie dans le paradoxe, ou pour ces esprits systématiques qui

font tout céder à une idée préconçue. Comment se persuader qu'il n'y ait qu'erreur dans une croyance qui a dominé la Chrétienté sans interruption, ni contestation, depuis son origine ? Et comment lire le Nouveau Testament sans y voir ce que tout le monde y avait vu jusqu'à présent ? Jésus-Christ annonce à diverses reprises la chute prochaine du Mosaïsme, en même temps que l'établissement d'une nouvelle institution religieuse destinée à couvrir la terre, et désignée sous le nom de « Royaume de Dieu » ou « des Cieux » ainsi que sous celui d' « Eglise ». C'est le fond de plusieurs de ses paraboles. Il dit à Céphas : « *Sur cette pierre je « bâtirai » mon Eglise et les portes etc... et je te « donnerai » les clefs du Royaume, etc.* » (Matt. XVI, 18, 19.) Le royaume dont il proclame l'avènement est là depuis Jean-Baptiste, et il s'ouvre à tous ceux qui croient. Le baptême et la Cène en sont les signes extérieurs. A la mort de Jésus-Christ, les disciples forment déjà une association distincte, et à certains égards organisée ; le collège apostolique lui sert de centre et de lien. Les trois mille personnes converties le jour de la Pentecôte sont dites « *ajoutées à l'Eglise* » (Act. II, 47). En réfléchissant aux idées des Juifs concernant le règne du Messie, au langage de Jésus-Christ sur le même sujet, au caractère et au but des sacrements, à l'apparition de la communauté chrétienne immédiatement après l'Ascension, on ne peut méconnaître l'intervention de l'Auteur du Christianisme dans l'établissement de l'Eglise, selon la foi constante de la Chrétienté. La nature de l'institution est contestable, l'institution elle-même ne l'est pas.

Fondée par Jésus-Christ, constituée par les apôtres, spirituelle dans ses bases comme dans ses fins, venue du Ciel et tendant au Ciel, l'Eglise reste étrangère aux intérêts terrestres, aux questions civiles et politiques (Matt. XXII, 21 : *Rendez à César etc.*; Luc XII, 14 : *Arbitrage refusé*). Elle est dans ce monde sans être de ce monde (Jean XVIII, 36). Soumise aux puissances établies (Rom. XIII ; 1 Pier. II, 13-17), en tout ce qui ne blesse point la foi et la conscience (Act. IV, 19 ; V, 29 :

Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes). Elle a ses lois et ses institutions particulières (Act. VI, 2 : *diacres ;* XIV, 23 : *anciens ;* XV : *assemblée délibérante*), parce qu'elle a son but propre, sa mission spéciale. Elle ne connaît qu'un seul Chef, Jésus-Christ (Eph. I, 22 ; IV, 4. 15. etc.) ; mais elle obéit en son nom aux conducteurs qu'il lui a donnés (I Cor. XII, 28 ; Héb. XIII, 17).

Il existe « une Eglise » (Matt. XVI, 18 ; I Cor. X, 32 ; Eph. V, 23) et « des églises » (I Thes. II, 14 ; I Cor. XI, 16 ; XIV, 33 ; Rom. XVI, 4 ; Act. XVI, 1-10). Au point de vue du Nouveau Testament, les églises locales, celles d'une contrée (*églises d'Asie*), d'une province (*églises de Galatie*), d'une ville (*Jérusalem, Corinthe, Rome*), ne sont que les parties constitutives de l'Eglise générale. De même que les fidèles sont les membres des églises locales où ils vivent, les églises locales sont les membres de l'Eglise générale, qui est l'Eglise proprement dite. Ce qui unit en un même corps cette multitude de congrégations, toujours croissantes, répandues dans les diverses parties du monde et souvent inconnues les unes aux autres, c'est qu'elles s'appuient toutes sur Christ ; c'est qu'elles n'ont qu'un seul Dieu, un seul Seigneur, un seul Esprit, une seule foi, un seul baptême (Eph. IV, 5) ; c'est qu'elles sont sous l'obligation commune de s'éclairer, de s'aider, de s'édifier mutuellement ; c'est qu'elles ont la même règle divine et la même espérance céleste : liens internes et externes, qui forment cette mystérieuse unité, objet de la prière que le Chef suprême de l'Eglise adressait à son Père, dans le moment où il se donnait pour elle (Jean XVII, 11-21). Cette communion de la Chrétienté entière dans la foi et la charité serait son état normal, car c'est l'idéal du Nouveau Testament.

L'Eglise doit veiller à la pureté de la doctrine et du culte, à l'administration des sacrements, à la prédication de la vérité, à la propagation de l'Evangile, au progrès de l'ordre religieux et moral, en s'appuyant avec une pleine assurance sur la protec-

tion de son divin Chef (Matt. XXVIII, 19; Eph. I, 22; IV, 15). Sa double mission est de développer la vie chrétienne dans son sein et de la répandre au dehors. Quoique nul de ses membres ne reste étranger à ces saintes obligations (Matt. V, 16), elles sont cependant imposées tout particulièrement aux pasteurs (Act. XX, 28; Eph. IV, 11 ; 1 Pier. V, 1). Les devoirs de l'Eglise fondent ses droits; car elle ne peut atteindre son but qu'autant qu'elle est maîtresse de son enseignement, de son culte, de sa discipline, et qu'elle ne se lie pas à d'autres intérêts que les siens. Ce qu'on nomme son autonomie résulte de ses attributions et de ses fins. Dans le cours des âges, elle n'a pas toujours su garder la position qui lui est faite par sa nature et sa destination elles-mêmes. Méconnaissant souvent le véritable esprit de l'Evangile et sa mission réelle dans le monde, on l'a vue, selon les temps, aller fort au delà des limites qu'elle aurait dû se prescrire, ou rester fort en deçà; outrepasser ses droits ou négliger ses devoirs; se placer sous le joug des puissances, vis-à-vis desquelles elle doit rester libre dans sa soumission (I Pier. II, 13-16), ou vouloir s'en faire un instrument, et se servir du glaive temporel qui lui est interdit (II Cor. X, 4) et qui ne peut que la blesser lorsqu'elle y touche.

II

Double caractère constitutif **de l'Église : « institution divine » et « libre association ». — Le premier, seul contesté au sein du Protestantisme. — Ces deux données ne peuvent se fondre l'une dans l'autre.**

Il existe dans l'Eglise la même dualité que dans la révélation biblique et dans l'ordre du salut; il y a le côté divin et le côté humain, au sens propre de ces termes, ou, pour employer les expressions dont je me servirai fréquemment, il y a l'« institution providentielle » et la « libre association ».

Cela est universellement accordé, dira-t-on, et toutes les opinions le reconnaissent. — Oui, en apparence; non, en réalité. Ne nous payons pas de mots, aujourd'hui surtout qu'ils peuvent recouvrir les doctrines les plus diverses, et servir à nier ce qu'ils semblent affirmer. Tous les systèmes qui restent, à quelque degré, chrétiens, sont bien forcés d'admettre, dans un sens ou dans l'autre, l'institution divine de l'Eglise, comme l'inspiration divine de l'Ecriture. L'œuvre de Dieu, la direction providentielle est trop profondément empreinte dans le Christianisme, pour ne pas l'y confesser de quelque manière, quand on n'en jette pas au vent les documents primitifs et qu'on n'en fait pas une pure légende ou une mythologie. Mais, dans la question ecclésiastique comme dans la question bibliologique, on peut réduire l'œuvre de Dieu à cette action générale qu'il exerce sur le monde physique et sur le monde moral, action indéfinie que le mysticisme panthéistique accorde aisément; tandis qu'il s'agit d'une action spéciale et exceptionnelle. L'inspiration de l'Ecriture, au sens usuel et réel, emporte une intervention surnaturelle de l'Esprit saint, qui révélait et sauvegardait la vérité salutaire chez ses promulgateurs, environnant leur parole d'une autorité devant laquelle s'incline la foi. L'inspiration divine de l'Ecriture n'est réellement admise que lorsqu'elle l'est à ce titre. De même, l'institution divine de l'Eglise n'est véritablement reconnue que lorsqu'elle l'est avec les attributs et les droits que fonde son origine.

L'Eglise est le Royaume des Cieux sous des formes et des conditions terrestres, comme l'Ecriture est la Parole de Dieu sous des formes et des conditions humaines. De là, dans l'une comme dans l'autre, les deux caractères ou les deux aspects que nous indiquions.

D'un côté, l'Eglise est une résultante de la foi et de la vie chrétienne; d'un autre côté, elle est une institution providentielle, destinée à conserver, à développer, à propager la vérité chrétienne, et, par la vérité, la vie chrétienne.

Elle tient tellement à la vérité révélée qu'elle n'existe que par elle; qu'avec elle, elle s'élève ou tombe, se maintient ou périt. Il est clair, en effet, qu'elle se frappe au cœur dès qu'elle altère l'Evangile, et qu'elle cesserait d'être si elle cessait de croire. Cependant la vérité sainte peut s'y trouver, selon les temps, plus ou moins pure et active, plus ou moins faussée et inerte, comme cela arrive chez les fidèles. En principe, l'Eglise chrétienne ne fait qu'un avec la doctrine chrétienne; en fait, elle s'en détache et s'en distingue à tel point qu'on peut les envisager indépendamment l'une de l'autre, afin de les juger l'une par l'autre. Cela est vrai de la vie comme de la doctrine, cela est vrai, par conséquent, au point de vue mystique ou moral, comme au point de vue dogmatique ou historique. L'Eglise est en même temps la fille et la mère de la foi. Au premier égard, elle est une libre association que forme la communauté des sentiments et des principes, où rien n'oblige à entrer, d'où rien n'empêche de sortir, qui ne possède d'autres droits que ceux qu'elle tire du consentement ou de la délégation de ses membres, dont l'autorité et l'existence tiennent uniquement à ce qu'on pourrait nommer le *contrat social*. Au second égard, elle est une création divine comme le Christianisme lui-même, établie d'En Haut à côté de lui, pour en assurer le maintien et le développement, ayant des attributions propres en rapport avec son origine et sa mission, et imposant des obligations en rapport avec ses attributions.

Ne nous étonnons pas de ces antinomies devant lesquelles tant de gens s'arrêtent et reculent. Une fois admis le mystère central du Christianisme, l'incarnation du Fils de Dieu, on doit s'attendre à tout dans une telle dispensation, et se borner à constater ce qu'elle est. Avant tout, les faits qui la constituent, et ces faits tels quels. Extramondaine et intramondaine tout ensemble, si par certains côtés l'Eglise tombe sous les lois générales de l'histoire, par d'autres côtés elle y échappe. Partout, dans le domaine ecclésiastique comme ailleurs, l'intervention

divine et la libre activité humaine ; partout, cette dualité interne qu'il ne faut pas craindre de voir et de laisser voir.

Le Christianisme unit, par des liens nombreux et puissants, les âmes qu'il a éclairées de sa lumière et animées de sa vie : il crée entre elles une communauté de principes, de sentiments, de vues, d'espérances, qui les sépare du monde et les allie étroitement les unes aux autres, par leur mutuelle communion avec Dieu en Jésus-Christ. Cette sainte confraternité est un effet spontané de leur foi, ainsi que du besoin qu'elles éprouvent de célébrer ensemble les éternelles miséricordes du Dieu-Sauveur, de s'édifier réciproquement par la prière et l'exhortation, de joindre leurs efforts pour la propagation de la vérité et de la grâce salutaire. L'esprit d'union et d'association est l'esprit de l'Evangile. « *Quoique nous soyons plusieurs*, dit saint Paul, *nous ne sommes qu'un seul corps, et chacun en particulier les membres les uns des autres.* » (Rom. XII, 5). Le Seigneur avait déjà dit : « *Qu'ils soient un, comme nous sommes un.* »

Ainsi la formation du Royaume de Dieu au dedans de l'homme par la doctrine du salut, amène, comme d'elle-même, la réalisation du Royaume de Dieu dans le monde par le rapprochement des croyants, et donne naissance à l'Eglise, Société spirituelle, dont la foi, l'espérance et la charité sont le fondement, mais dont la racine est dans le Ciel, d'où elle vient, et avec lequel elle remet la terre en communion (Eph. I, 10; III, 10). Tabernacle de Dieu au milieu des hommes, là se conserve le dépôt des révélations et des promesses ; là se trouvent les moyens extérieurs de grâce : Ecriture, prédication, culte, sacrements; là les âmes se forment pour le *Royaume éternel de Christ,* sous l'action infiniment diverse de sa Parole et de son Esprit.

L'Eglise présente donc bien les deux faces ou les deux formes indiquées, faces très distinctes, quoiqu'elles rentrent incessamment l'une dans l'autre. Elle ouvre au monde les sources de la vie spirituelle, et pourtant elle naît elle-même dans le monde

en ceux qui naissent à cette vie. Au premier égard elle est cause, au second elle est effet (1).

La tendance aujourd'hui dominante est de considérer l'Eglise comme un produit naturel de la foi et de la vie chrétienne, comme un simple postulat des principes et des sentiments évangéliques, plutôt que comme un établissement d'un ordre supérieur qui, quoique lié au Christianisme, a néanmoins son existence propre, et par cela même son indépendance relative, sa loi et sa destination spéciales. C'est, en ecclésiologie, une sorte d'idéalisme individualiste qui s'attache à relever le rôle du « moi » chrétien, comme il exalte en dogmatique celui de la conscience chrétienne et qui, dans les deux cas, outrepasse le droit et déplace le fondement. C'est un fruit de ce subjectivisme extrême qui caractérise le mouvement intellectuel de nos jours. Cette vue n'est pas fausse en soi, mais elle est incomplète. Elle a de la vérité sans être la vérité; et, comme toutes les opinions ou les directions à la fois partielles et excessives, elle devient erronée en devenant absolue.

Durant de longs siècles, la notion de l'Eglise divinement instituée et, à ce titre, possédant des droits et imposant des devoirs d'un ordre spécial, a dominé le monde chrétien. La Réformation la maintint, en rejetant les exagérations et les superstitions qui s'y étaient attachées. Aujourd'hui, ce n'est plus aux superfétations, c'est à la notion elle-même qu'on s'attaque ; on n'y voit qu'une grossière déviation du pur esprit de l'Evangile.

Des deux caractères que nous signalons dans l Eglise, celui d'institution et celui d'association, nous avons à établir ou à maintenir le dernier dans la controverse catholique, et le premier dans la controverse protestante. Et c'est la question qui se

(1) Rapports de filiation inverse, plus commune qu'on ne pense dans la sphère morale. Voir dans l'*Introd. à la Dogm.* l'art. : *Des éléments constitutifs de la religion* (croyances, dispositions, œuvres), qui, dans leur action et leur réaction constante, se montrent alternativement comme principe et comme conséquence.

débat au sein du Protestantisme qui nous intéresse plus directement.

Comme en nous efforçant de mettre en évidence l'élément objectif et divin de l'Eglise, nous pouvons sembler jeter dans l'ombre ou réduire à néant son élément subjectif ou humain, son caractère de libre spontanéité, il importe de prévenir, le plus possible, cette fausse impression. Nous admettons pleinement ce que la Réformation nomme « l'Eglise invisible » et qu'on nomme de préférence aujourd'hui « l'Eglise mystique », cette Eglise que l'Esprit de Christ forme incessamment sur la terre et réunit éternellement dans le Ciel, organisme moral, corps spirituel, communion des saints, dont la vie de la foi est le principe et le lien, Jérusalem d'En Haut, composée des rachetés de toute langue et de toute tribu. C'est la vraie Eglise, c'est la seule Eglise, à prendre le plan divin dans l'ensemble de son développement, car seule elle passe dans le *Royaume éternel de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ.* On ne saurait trop élever, trop magnifier cette face des choses. Nous irons aussi loin qu'on voudra en ce sens, pourvu qu'on ne porte point atteinte à une autre face également fondée sur le *Conseil de Dieu*, et non moins réelle par conséquent, savoir l'Eglise visible, extérieure, concrète, qui a sa constitution propre en rapport avec sa destination, et envers laquelle le lien de l'union et de la soumission doit être religieusement respecté.

Il y a là deux données essentielles qu'il faut maintenir chacune à son rang. C'est bien ce que veut la sagesse ; mais ce n'est pas ce que fait ordinairement la science qui, dans ses préoccupations de l'unité systématique, tend sans cesse à fondre l'un dans l'autre les termes antagonistes, sous prétexte de les coordonner : et bien souvent les écarts de la pratique viennent en aide à ceux de la théorie. Voulez-vous une analogie qui rende cette observation en quelque sorte palpable ? Passez de l'Eglise aux Sacrements, et voyez ce qu'ils sont devenus dans le conflit de la double direction formaliste et mystique que l'histoire

nous montre à toutes les époques. Ici, le fait interne est sacrifié au fait externe; là c'est l'opposé. Ici, un spiritualisme outré va jusqu'à laisser tomber complètement la Cène et le baptême, pour ne retenir que la communion et le baptême du Saint-Esprit (Quakers, par exemple). Là on attribue au rite une vertu et une efficacité inhérentes, on divinise l'*opus operatum*, on suspend à l'observance religieuse toutes les grâces évangéliques (haut anglicanisme, haut luthéranisme, sans parler du catholicisme).

Au fond, la question des Sacrements est la même que celle de l'Eglise; le sacramentalisme et l'ecclésiasticisme, c'est tout un. Ils sont à la fois cause et effet l'un de l'autre. Et les erreurs inverses qui frappent immédiatement dans la question des sacrements, en font entrevoir d'analogues dans la question de l'Eglise. Des deux parts on peut volatiliser sous ombre de spiritualiser, ou matérialiser par respect pour la forme et pour la lettre.

La circonspection est d'autant plus nécessaire en présence du mouvement critique de nos jours, qui ébranle et renverse plus qu'il n'édifie. J'aime à penser que ce grand travail est destiné à mettre la constitution ecclésiastique en rapport avec le nouvel état social où nous entrons; mais ce qu'il prépare, il ne l'a pas encore donné, et, selon la loi des réactions, il penche visiblement vers un extrême. Je me tiendrai donc aux faits (1).

(1) C'est la règle que je me suis constamment appliqué à suivre en apologétique et en dogmatique ; je voudrais également m'y conformer en ecclésiologie. Si mon cours a quelque valeur, c'est par là, car c'est par là qu'en thèse générale il reste, j'espère, dans le vrai. La théorie, la systématisation, dont je ne méconnais ni le droit ni l'intérêt, doit à mon sens être placée et retenue en sous-ordre au lieu de se porter au premier rang.

Rien ne justifie et ne nécessite cette règle mieux que les hautes prétentions qui la font dédaigner. Pour sortir de cet idéalisme où tout a été mis en question, c'est à la constatation des faits qu'il faut revenir; car les principes premiers eux-mêmes sont en définitive des faits. La haute philosophie, et la haute théologie à sa suite, ont perdu terre pour n'avoir pas su maintenir à leur base l'une les faits d'observation, l'autre les faits de

III

L'Église en tant qu' « INSTITUTION DIVINE » : — D'après l'Écriture elle a bien ce caractère. — Pour Jésus-Christ, elle est le « Royaume des Cieux » sur la terre, qu'il vient reconquérir.— Ce « royaume », enlevé aux Juifs, s'ouvre à quiconque croit. — Les images du « grain de senevé », de la « vigne », du « filet », le montrent comme ayant une existence antérieure à son action sur le monde. — Il précède la « Parole » qui l'annonce, et le « Baptême » qui y introduit. — Les convertis y sont « ajoutés ». — L'institution de l' « apostolat » et celle du « ministère évangélique » emportent celle de l'Église. — Réponse aux principales objections contre ce point de vue.

L'Eglise est-elle seulement une libre association, produit providentiel sans doute, mais pourtant naturel de la diffusion de l'esprit chrétien; ou est-elle aussi une institution divine au sens propre, liée à ce monde qu'elle doit conquérir, mais ayant une base et une loi supramondaines? — C'est à l'Ecriture de nous le dire.

Le Seigneur annonce à diverses reprises, et sous diverses formes, une nouvelle constitution religieuse, préparée à travers les siècles par les dispensations et les révélations d'En Haut, et destinée à s'étendre jusqu'aux extrémités de la terre (paraboles). Bien loin de la représenter comme un résultat plus ou moins lointain de sa doctrine ou de son œuvre, il en parle comme d'un fait déjà réalisé. Elle est là depuis Jean-Baptiste (Matt. XI, 12); elle se forme au milieu des Juifs, quoiqu'invisible à leurs yeux charnels (Luc XVII, 20); elle s'approche de quiconque entend la Parole du salut (Luc X, 11); elle s'ouvre à tous ceux qui croient. Elle se montre à l'origine des choses et comme un de

révélation, en même temps que les grandes et pures données de la conscience immédiate. L'individualisme qu'on célèbre, et qui soumet tout à l'autonomie intellectuelle et morale, livre tout, en fin de compte, à la fantaisie métaphysique ou mystique.

leurs principes ou de leurs facteurs. C'est *la semence* jetée d'En Haut dans le champ du Père de famille, et qui germe, lève, grandit à l'insu des hommes; c'est *le levain* qui fait fermenter la masse; c'est *le filet* qui peu à peu couvre la terre et tire les âmes vers les rivages de l'éternité. Cette nouvelle constitution religieuse est évidemment l'Eglise en opposition avec la Synagogue, si nous prenons ces deux termes dans leur généralité, comme désignant l'ancien et le nouveau peuple de Dieu. Et la plupart des traits qui la caractérisent s'accordent mal avec l'opinion d'après laquelle l'Eglise ne serait qu'un corollaire du Christianisme, qu'un produit contingent de la foi; car, dans toute cette face de l'enseignement évangélique, la dispensation ou l'institution dont il s'agit se présente plutôt comme cause que comme effet, plutôt comme source que comme écoulement. Elle est le foyer d'où la lumière de la vie rayonne en tous sens. De toutes parts s'y révèle l'ordre surnaturel. Je ne veux pas, pour le moment, déterminer la nature de cette dispensation; je ne veux qu'en constater l'existence ou l'origine supérieure contre les théories qui la méconnaissent ou qui, en la reconnaissant, la tiennent en réalité comme si elle n'était pas.

On reprochera à cette argumentation de confondre l'Eglise avec le Royaume de Dieu, et de reposer ainsi sur un fondement illusoire. Mais nous nous croyons en droit de maintenir la synonymie générale des deux termes, constamment admise jusqu'ici. L'exégèse qui y trouve deux notions absolument distinctes, deux choses tout à fait différentes, me paraît trop subtile, trop déliée, trop microscopique pour convenir à nos Livres saints (1).

(1) Ici, comme en Dogmatique, les impressions immédiates du sens chrétien rectifient bien souvent les laborieuses constructions de la science. Quelquefois, par exemple, poussant à outrance le principe de la spiritualité évangélique, on dirige contre la notion commune de l'Eglise une argumentation qu'on donne pour péremptoire et qui ruinerait également le culte public. L'Eglise ne saurait être, dit-on, ce que la fait le dogme traditionnel, puisque la vie chrétienne peut exister et se développer en

Malgré des différences nombreuses, tenant et à la nature des choses et à la forme de l'enseignement sacré, les deux expressions ont bien l'identité foncière qu'on leur a toujours reconnue. Elles désignent également l'économie chrétienne sur la terre : et c'est uniquement par ce côté et en ce sens que nous devons les prendre ici. Sans doute, le terme de « royaume de Dieu » ou « des Cieux » est plus compréhensif que celui d' « église ». Plus en rapport avec le monde suprasensible, il l'est davantage, par cela même, avec l'état intérieur des hommes et avec l'avenir qui les attend ; il désigne et la vie spirituelle (royaume de Dieu dans les âmes, Rom. XIV, 17) et la vie éternelle. C'est une application à laquelle le terme d' « église » se prête moins, quoiqu'il n'y soit pourtant pas étranger (Eph. III, 10 et V, 27; Héb. XII, 23). Mais nous devons écarter des deux expressions l'acception *eschatologique* et l'acception *mystique*, pour nous tenir à leur acception externe ou historique, celle qui a trait à ce nouvel ordre de choses, et, en quelque sorte, à ce nouveau monde qu'est venu créer l'Evangile. Eh bien! sous cet aspect, le seul en cause ici, les prédicats généraux du Royaume de Dieu ne sont-ils pas ceux de l'Eglise? Il est le champ du Père de famille où l'ennemi sème de l'ivraie, le filet qui s'étend de lieu en lieu

dehors d'elle; et ne le peut-elle pas aussi en dehors du culte public? L'argument réduirait donc à néant l'institution divine du culte en même temps que celle de l'Eglise. Il porte dans les deux cas ou ne porte dans aucun.

D'autres fois, rayant d'un trait de plume la vieille distinction de l'Eglise visible et de l'Eglise invisible, on arrive, selon le point de vue auquel on s'arrête, ou à diviniser l'Eglise extérieure (catholicisme, haut luthéranisme, puseysme), ou à soutenir qu'il n'y a plus d'Eglise (darbysme).

Ou bien encore, on affirme, on prétend démontrer que nos auteurs sacrés et en particulier saint Paul, ne reconnaissent que l'Eglise des régénérés, la communion des saints, le corps mystique de Christ, comme ils ne reconnaissent que des chrétiens *parfaits*, pour qui il n'existe ni possibilité de péché ni espoir de pardon. — Etrangetés que balaye incessamment le sens chrétien et qui font sentir combien il importe de se tenir en garde contre les engoûments de la science, de même que contre les interprétations de l'esprit de parti ou de système.

et d'âge en âge, le grain de sénevé qui grandit peu à peu jusqu'à ce qu'il couvre la terre; il est annoncé aux pauvres, les péagers y devancent les pharisiens, il est retiré aux Juifs et donné aux Gentils; c'est par la prédication que les hommes y sont incessamment appelés et amenés, etc., etc. N'est-ce pas l'Eglise? Et ne peut-on pas l'y reconnaître encore, la plupart du temps, alors même que le terme passe à cette signification plus profonde que nous indiquions? Ainsi, par exemple, s'il faut naître de nouveau pour entrer dans le Royaume de Dieu, cette nouvelle naissance n'est-elle pas symbolisée dans le rite qui ouvre l'Eglise? Et n'est-ce pas à cela même que le Seigneur fait allusion quand il explique « naître de nouveau » par « naître *d'eau et d'esprit* », liant en quelque sorte le baptême intérieur au baptême extérieur (Jean III, 5). N'y a-t-il pas là la synonymie implicite du Royaume de Dieu et de l'Eglise? Ce qui est dit de l'un, n'est-il pas dit aussi de l'autre?

Il est donc positif qu'au point de vue sous lequel nous devons l'envisager, le Royaume de Dieu est, comme l'Eglise, l'économie chrétienne sur la terre, qu'ils ont les mêmes attributs, les mêmes caractères généraux, et que, sous ce rapport, ils s'identifient.

Le terme de « royaume de Dieu » ou « des Cieux » était chez les Juifs une des dénominations du règne du Messie, qu'ils se figuraient, d'après une interprétation littéraliste et égoïste des oracles, comme le couronnement de la théocratie mosaïque. Cette locution, correspondante à celle de « peuple de Dieu » et devenue vulgaire, avait donc une signification bien déterminée. En la spiritualisant, comme toutes celles qu'il emprunte à la langue commune, Jésus-Christ lui laisse pourtant son acception consacrée. Il s'en sert pour désigner l'institution religieuse qu'il venait fonder, et qui devait être tout à la fois l'accomplissement et l'abolition de l'institution fondée par Moïse. Ses auditeurs ne pouvaient l'entendre que dans ce sens, puisqu'il l'emploie sans explication (Matt. IV, 17; Marc I, 15). Tout

indique d'ailleurs que la pensée qu'on devait y attacher naturellement, et qu'on y attache en effet, était bien sa pensée propre; car il place fréquemment en contraste l'ordre nouveau avec l'ordre ancien, manifestations successives et progressives du même plan providentiel. Le Père de famille ôte sa vigne à ceux qui l'occupaient et la loue à d'autres (Matt. XXI, 41 ; Marc XII, 9); les enfants du Royaume en sont exclus et des étrangers y sont appelés (Matt. VIII, 11, 12); le Roi ferme la salle des noces aux invités et y admet ceux que lui amènent de divers côtés ses serviteurs. Or, encore une fois, qu'est cette institution qui se substitue à l'institution mosaïque, en la transformant et l'universalisant, si ce n'est l'Eglise? Qu'est le Royaume de Christ ici-bas, sinon l'Eglise dont il est le Chef; et pas seulement l'Eglise des régénérés, mais l'Eglise des professants, où les nations et leurs rois s'inclinent devant lui, où coexistent toujours l'Israël *selon l'esprit* et l'Israël *selon la chair?* Les deux expressions désignent également l'économie chrétienne, répétons-le, et, dans cette relation ou cette application, la seule dont il s'agisse en ce moment, il existe entre elles un constant parallélisme et, par cela même, la synonymie générale qu'on y avait vue jusqu'à présent.

Pour couper court à tous les doutes, ne devrait-il pas suffire d'entendre le Seigneur les échanger l'une contre l'autre dans la promesse qu'il fait à saint Pierre (Matt. XVI, 18, 19) de *fonder l'Église* et d'*ouvrir le Royaume* : double assertion d'un seul et même fait, double représentation symbolique d'un seul et même privilège; l'Apôtre, qui avait été le premier à confesser le nom de Christ, devant être aussi le premier à lui amener les Juifs et les Gentils (Act. II et X). L'identité foncière des deux termes est attestée par l'identité foncière de la promesse, sous ses deux formes. Chercherons-nous une autre explication de l'expression du Seigneur que celle qu'il en donne lui-même?

Que l'on remarque d'ailleurs les différentes définitions du Royaume de Dieu chez ceux qui, abandonnant l'interprétation

traditionnelle et l'analogie scripturaire, veulent qu'il soit essentiellement distinct de l'Eglise. Il devient pour les uns justement l'inverse de ce qu'il est pour les autres, chaque parti n'y relevant ou n'y laissant que ce qui va à ses préoccupations systématiques. La dissidence le matérialisait jusqu'à l'identifier avec ce qu'elle appelait « l'Eglise-monde » ; les nouvelles écoles l'idéalisent jusqu'à le confondre avec « la communion des saints » ou « le corps mystique de Christ ». Il suffit de réunir ces vues opposées pour retrouver l'opinion commune, savoir l'Eglise universelle (à la fois visible et invisible) où se mêlent les chrétiens de nom et les chrétiens de cœur, et où se fera la grande séparation, quand le Royaume passera de son état transitoire à son état éternel. Dès lors l'enseignement du Seigneur donne bien le fait, ou l'ensemble de faits que nous en avons déduit.

Mais dès lors aussi, il est positif qu'il existe dans le témoignage évangélique plus que n'y veulent reconnaître les théories qui ne voient dans l'Eglise qu'un produit de la vie chrétienne, qu'une *institution* de droit humain. Elles en font disparaître tout un aspect, mystérieux sans doute, mais important, qui se place même en première ligne. La Nouvelle Jérusalem est descendue du Ciel avec le Sauveur; et elle a déployé la bannière sainte au milieu des hommes en les sommant de s'y ranger. La Terre, province perdue du Royaume des Cieux, y rentre peu à peu par l'Eglise, qui n'est qu'une extension de ce royaume (Eph. I, 10; III, 10; Col. I, 20). La salle des noces éternelles était prête; les messagers du Père de famille vont porter ses appels de toutes parts, et convier les peuples à s'y rendre. Le « ministère de la Parole » est institué dans ce but. Jésus-Christ le remplit le premier (Matt. IV, 23 ; Rom. XV, 8) en tant qu'*apôtre de la foi* (Héb. III, 1). Il va de lieu en lieu annonçant *la bonne nouvelle du Royaume* (τό εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας), c'est-à-dire proclamant que ce royaume, dont il est lui-même la lumière et la vie, était là, avec tous ses privilèges et tous ses biens, avec toutes ses promesses et toutes ses grâces. Bientôt il s'adjoint

des aides, d'abord *les douze*, ensuite *les soixante-dix* disciples. Il leur donne l'ordre de prêcher la venue de ce règne divin et de déclarer à ceux même qui le repoussent que « *toutefois il s'est approché d'eux* » (Luc X, 9-11). Plus tard les charismes créent de nouveaux ministères (prophètes, évangélistes), et les apôtres instituent des ministères permanents (diacres, anciens ou pasteurs). Ainsi grandit la Société chrétienne avec le nombre des croyants. Mais les croyants ne fondent pas le Royaume de Dieu, ils s'y rattachent; ils ne créent pas l'Eglisepar leur conversion, ils y sont *ajoutés,* selon la remarquable expression du livre des Actes (Act. II, 41-47). Et l'Eglise les nourrit de cette même « Parole » par laquelle elle les a enfantés, afin qu'ils croissent continuellement dans la connaissance et dans la grâce de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ (Eph. IV, 11-16). Et cette Eglise, gardienne de « la Parole de vie », cette Eglise, qui n'est qu'un autre nom du Royaume de Dieu, est bien l'Eglise concrète, l'Eglise extérieure ou visible.

Voilà ce qui frappe à première vue, ce qu'on s'était accordé à reconnaître jusqu'ici, et qui ressortira certainement des nuages dont on le recouvre. C'est tellement impliqué dans le fond des choses, qu'il faut toujours le confesser plus ou moins, pour peu qu'on creuse jusqu'au bout cette question des origines. L'Eglise, dit-on, est née de « la Parole ». — Oui, mais de « *la Parole vivante* »; et cette « Parole » suppose quelqu'un qui la possède et qui l'annonce, par conséquent quelque chose d'antérieur. Si vous vous arrêtez à la Pentecôte, vous avez *les cent vingt* disciples dans la Chambre haute de Jérusalem où l'Eglise et la Parole existent déjà; si vous remontez plus haut, vous arrivez aux apôtres chez lesquels elles se montrent encore; et enfin à Jésus-Christ, avec qui, ainsi que nous le disions tout à l'heure, l'Evangile et le Royaume de Dieu se manifestent ensemble. Sans doute, c'est « la Parole » qui forme et propage l'Eglise (Rom. X, 14, 15); mais c'est dans l'Eglise qu'est « la Parole »; la Parole produit l'Eglise, et elle en sort. Vous pouvez également les faire

naître l'une de l'autre, en vous plaçant au point de vue du catholicisme ou à celui de l'ultraprotestantisme, tant la corrélation des deux termes est intime et profonde. Partout, derrière la Parole l'Eglise, et derrière l'Eglise la Parole. La dualité constitutive échappe à l'analyse; quelque haut qu'on monte, elle reparaît toujours par delà : toujours ce quelque chose que voilent ou effacent les systèmes unitaires, parce qu'il les heurte et les brise.

Ces considérations qui s'offrent d'elles-mêmes à la lecture du Nouveau Testament, qui ressortent moins encore de ses déclarations directes que de son fond substantiel, qui ont frappé la Chrétienté à toutes les époques, devraient, en bonne règle, primer les constructions scientifiques de nos jours. Elles montrent dans l'Eglise, par delà son caractère de libre association, produit de la foi et de la vie de la foi, un établissement d'un ordre supérieur, lié au Christianisme, comme fin et comme moyen tout ensemble.

Dans cette question qui nous porte sur les confins du monde visible et du monde invisible, il s'agit d'un fait de révélation, appartenant aux « *mystères du Royaume des Cieux* », et notre rôle véritable est de constater si ce fait est donné ou non par le témoignage divin. S'il y est réellement contenu, nous devons d'abord l'admettre tel quel, sur la foi de l'attestation qui le garantit en le révélant; nous essayerons, ensuite, si nous voulons ou si nous pouvons, de nous en rendre compte, d'en déterminer la nature et la portée, de le concilier soit avec d'autres données scripturaires, soit avec nos vues dogmatiques ou historiques. Qu'il s'adapte à nos conceptions ou qu'il les heurte et les passe, cela importe peu. La question n'est pas de comprendre *ce qu'il est*, mais de savoir *s'il est :* les incompréhensibilités ne doivent point arrêter la foi, pas plus qu'elles n'arrêtent les études physiques. Tout fait nouveau, — et il en est de même d'un fait ancien qui revendique ses titres et ses droits méconnus, — tout fait qu'on est contraint d'admettre après l'avoir

écarté ou négligé, déclasse, froisse, bouleverse nécessairement bien des idées; les opinions qui s'étaient arrangées sans lui, devant lui laisser prendre sa place et son rang. Ne nous lassons pas de le rappeler puisqu'on ne se lasse pas de l'oublier, il en est des faits de révélation dans la théologie chrétienne, comme des faits d'observation dans les sciences naturelles, où tout cède devant eux. L'essentiel est donc de nous assurer si celui dont nous nous occupons est en effet attesté, et, conséquemment, réel et certain.

Nous pensons avoir établi que ce fait se produit formellement et itérativement dans les Evangiles. Bien des traits de la parole du Seigneur indiquent cette divine constitution des choses, à laquelle a toujours cru le monde chrétien, et s'accordent difficilement avec l'ecclésiologie que nous discutons. Sans revenir sur ce qui a été dit, rappelons seulement Matt. XVI, 18.19. Dans ce texte où Jésus-Christ joint à son expression habituelle de « royaume des Cieux » celle d' « église », les substituant l'une à l'autre, et mettant ainsi en évidence leur synonymie foncière, l'Eglise se présente comme étant essentiellement l'œuvre immédiate de Dieu. Elle est l'Eglise de Jésus-Christ; c'est lui qui l'élève, c'est lui aussi qui l'affermit et la garde. Si saint Pierre l'ouvre ou la fonde, il n'est que l'instrument de Jésus-Christ. (*Sur cette pierre « je bâtirai » mon Eglise, et les portes*, etc... *et je « te donnerai » les clefs du Royaume des Cieux*). L'aspect providentiel et surnaturel, le caractère divin au sens propre, domine jusqu'à effacer tout le reste. Et il en est généralement de même dans la parole de Jésus-Christ. La parole de Jésus-Christ est l'*Evangile du Royaume*, et elle y fait entrevoir partout cet élément surhumain, ce réalisme supraterrestre, que font évaporer les théories actuelles.

Et ce fait qui règne ainsi dans les Evangiles, se montre également à la base de l'enseignement apostolique. Encore ici, je me bornerai à un seul texte : I Cor. XII, 28. *« Dieu a établi « sur l'Eglise » premièrement les apôtres, secondement les prophètes,*

en troisième lieu les docteurs ». Que dit cette déclaration? Permet-elle de considérer l'Eglise uniquement comme un résultat spontané et presque accidentel de la foi? L'institution divine n'est-elle pas visiblement impliquée, sinon catégoriquement attestée? La pensée manifeste de ce passage, et de bien d'autres (Eph. IV, 11; Héb. XII, 22, etc.) est que Dieu a fondé l'Eglise et a établi *sur elle* les ministres ordinaires et extraordinaires; prédisposition providentielle qui y constate un caractère et un élément supramondains. Ce que nous y ont montré les Evangiles, les Epîtres l'y montrent aussi.

L'aspect humain ou naturel, auquel on voudrait tout ramener, n'est pas exclu, je l'accorde; mais l'aspect divin, surnaturel, qu'on jette dans l'ombre, apparaît de bien des côtés et se place même souvent sur le premier plan dans les enseignements et dans les faits. L'Eglise est l'Edifice de Dieu, le Temple spirituel, où les peuples doivent être successivement introduits, elle est une dépendance du Royaume des Cieux, où elle a, en même temps, son origine et sa fin; elle est le Royaume des Cieux ici-bas (Eph. II, 20 et III, 10; Phil. III, 20). Telle est une des données générales des Livres saints, donnée fort indéfinie, je le veux, mais pourtant bien positive.

Quelques données particulières viendraient au besoin la confirmer : l'apostolat, par exemple. Ce n'est pas d'eux-mêmes ou par l'appel des disciples, que les apôtres se trouvent à la tête de l'Eglise, c'est par une institution immédiate de Jésus-Christ, à laquelle se rattachent des attributions et des prérogatives d'un ordre supérieur — promesses (Jean XIV, 15. 16; Luc. XXIV, 48; Act. I); — marques (II Cor, XII, 12); — fonctions : *fondateurs* (Eph. II, 20), *révélateurs* (Eph. III, 5). Or, l'institution divine de l'apostolat implique l'institution divine de l'Eglise; l'une emporte l'autre. Si les fondateurs tiennent de Dieu leurs droits et leurs pouvoirs constituants, ce qu'ils fondent, ce qu'ils organisent, est aussi de Dieu.

L'apostolat met en relief cette sorte de dualisme primordial

que nous indiquions plus haut et où tout va aboutir. D'un côté les apôtres sont établis pour la direction de l'Eglise, elle est donc avant eux : d'un autre côté ils sont avant elle, car ils sèment « la Parole » dont elle naît. En un sens, ils la précèdent, puisqu'ils la fondent ; dans un autre sens, elle les précède, puisqu'ils sont établis pour elle et sur elle. Avant de l'ouvrir aux autres, ils ont dû y entrer eux-mêmes ; et il faut toujours remonter au Sauveur, en qui, ainsi que nous avons eu occasion de le dire et de le redire, l'Eglise et la Parole paraissent ensemble. Mais, dès lors, l'Eglise est autre chose que l'association spontanée des croyants; elle n'est pas seulement un fait humain et contingent, un simple résultat des puissances expansives du Christianisme, elle est un fait divin, comme le Christianisme lui-même : c'est la *Jérusalem d'En Haut* (Gal. IV. 26 ; Héb. XII, 23).

Ce qui est vrai des ministres extraordinaires l'est également des ministres ordinaires. Si leur vocation est des hommes, leur mandat est de Dieu. « *Lui-même donc a donné les uns pour être apôtres, les autres pour être prophètes, les autres pour être évangélistes, les autres « pasteurs et docteurs* » (Eph. IV, 11). Quoique l'institution de la charge pastorale ait été médiate, elle n'en dérive pas moins du dessein et de l'ordre de Dieu, puisqu'elle dérive de l'autorité apostolique. Ce que les apôtres ont établi, en vertu de leurs prérogatives supérieures, vient d'En Haut comme ce qu'ils ont enseigné, et le ministère est évidemment dans ce cas. Il est donc de *droit divin*, pour employer un terme dont on a fort abusé, mais qui doit être retenu (1).

Notons ce qu'emporte cela; car la question est la même, en définitive, pour le ministère que pour l'Eglise : l'un et l'autre procèdent du Seigneur au même titre, ou ils n'en procèdent ni

(1) On voit là combien la question ecclésiastique est étroitement unie à la question dogmatique. Selon qu'on tient ou non les apôtres pour *révélateurs* tout change dans leur œuvre comme dans leur parole. Le droit qu'ils s'attribuent de lier et de délier devient tout autre. Ce qui est obligatoire avec leur théopneustie ne l'est plus sans elle.

l'un ni l'autre. On peut dire du ministère, comme de l'Eglise, qu'il est une institution purement humaine; et on l'a dit. Logiquement l'opinion qui efface le caractère divin dans l'Eglise doit l'effacer aussi dans le ministère, et elle le fait. Elle soutient que le ministère est sorti du besoin d'ordre dans la société chrétienne, comme la société chrétienne elle-même est sortie des tendances de la foi. Or, l'établissement du ministère évangélique n'a-t-il pas eu d'autre origine ou d'autre cause? *A priori*, et en l'absence de tout témoignage direct, l'explication serait parfaitement admissible : mais l'est-elle lorsqu'on tient compte des attestations et des déterminations scripturaires? ne suffit-il pas des passages cités pour forcer à une réponse négative? Nous y lisons en toutes lettres que le Seigneur a établi *lui-même* sur l'Eglise les pasteurs et les docteurs, aussi bien que les apôtres et les prophètes. Quelle parole plus explicite demanderait-on? Quelle déclaration pourra satisfaire, si celle-là ne satisfait point? Les procédés exégétiques, au moyen desquels on en élague le sens primesautier, le sens évidemment intentionnel et par conséquent réel, ne peuvent être que des artifices, de quelque appareil scientifique qu'ils s'entourent.

Je ne vois pas pourquoi l'on oppose la doctrine du « *Sacerdoce universel* » à celle de l'institution divine du « *Ministère* », comme si l'une annulait l'autre. Ce sont deux faits collatéraux; ce ne sont pas deux faits contraires. Sans doute, tous les fidèles sont, dans le sens spirituel, sacrificateurs et rois (I Pier. II, 5; Apoc. I, 6); le Sanctuaire céleste leur est ouvert à tous, tous peuvent s'approcher au nom de Christ, et sans intermédiaire, du Trône de la grâce. Mais résulte-t-il de là le moins du monde qu'il ne doit pas y avoir de charges spéciales dans l'Eglise, ou que, s'il y en a, elles sont nécessairement humaines, et que l'importation d'idées étrangères a pu seule leur faire supposer des origines et des attributions plus hautes? Autant vaudrait dire que le culte extérieur et public ne saurait coexister avec le culte intérieur et privé, et que si le Nouveau Testament prescrit l'un, il n'est pas

possible qu'il ordonne ou autorise l'autre. Or, d'un aveu commun, l'un et l'autre y sont également recommandés. Le culte spontané est le domaine du sacerdoce universel, le culte régulier celui du ministère. La parité des deux faits que nous rapprochons est manifeste, et le second juge le premier.

Que trouve-t-on encore, pour ce qui concerne le ministère, si de la doctrine on passe à l'histoire, et des principes à l'application qui les éclaire, les détermine et les contrôle? De même que le Seigneur avait établi d'abord *les douze* et ensuite *les soixante-dix* disciples, de même les apôtres établissent des pasteurs dans toutes les congrégations qu'ils fondent (Act. XIV, 23); ils prescrivent des règles pour leur élection (I Tim. III ; Tite I); leurs lettres en indiquent partout... A la fin de la période apostolique nous en voyons à la tête de toutes les communautés, comme nous voyons l'Eglise tenue universellement pour un établissement divin, et environnée à ce titre de respect, de déférence, de soumission. On peut discuter sur les attributions primitives du ministère, on peut demander s'il réunissait dans les mêmes mains le gouvernement et l'enseignement, s'il était presbytérien ou épiscopal, etc., etc., on est forcé de reconnaître et son existence et son autorité spirituelle, dès les temps les plus anciens. Que conclure de là, sinon que, ainsi que l'annoncent les textes précités, le ministère est entré comme partie intégrante dans la constitution de l'Eglise, telle que la firent les apôtres sous la direction du Saint-Esprit. La conséquence est forcée. Il faut admettre l'institution divine des charges ecclésiastiques, ou aller jusqu'à révoquer en doute la *Vertu d'En-Haut* qui reposa sur les promulgateurs du Christianisme.

Et puis, quelle est la position des fidèles vis-à-vis du corps pastoral? Quelque libres qu'ils soient en Christ, ils doivent obéir à leurs conducteurs spirituels, non seulement par des raisons de convenance et d'utilité, les seules que légitime une institution humaine, mais par des motifs de conscience, ce qui suppose une institution et une ordonnance divines (I Tim. I, 17;

Héb. XIII, 17; I Thes. V, 12). Elle se révèle partout, ici impliquée, là attestée. Et l'institution divine du ministère emporte, redisons-le, l'institution divine de l'Eglise. Toutes les opinions le confessent. La négation de l'un des deux faits entraîne la négation de l'autre, et *vice versa.* Si le ministère est de Dieu, l'Eglise, sur laquelle il est établi, l'est également.

La corrélation de l'Eglise, du ministère et de l'apostolat est tellement étroite que, pour dépouiller l'Eglise de ses attributs supérieurs, il faut en dépouiller aussi le ministère et l'apostolat. Les théories avec lesquelles nous discutons en viennent là, en effet, dans leur développement logique. Mais cela seul les juge pour les disciples de l'Ecriture, car, pour eux, l'institution divine de l'apostolat et du ministère ne saurait être douteuse.

Enfin, et en conformité avec ces données directes et indirectes, il est dit de l'Eglise qu'elle est « *la colonne et l'appui de la vérité* » (I Tim. III, 15), déclaration remarquable, en tant qu'expression tout occasionnelle d'une doctrine qui, fondée dans les croyances générales, n'avait nul besoin d'être exposée ni prouvée. Elle fait visiblement l'Eglise autre que ne la font les théories dont nous nous occupons; elle y révèle une existence propre, en même temps qu'une fonction et une fin spéciales. On n'a pas le droit de jeter à l'écart cette parole et de la tenir comme non avenue, à cause de l'abus qu'on en a fait. N'y mettons pas plus qu'elle ne dit; mais ce qu'elle dit, reconnaissons-le. Elle montre bien clairement dans l'Eglise un établissement d'un ordre supérieur, placé à côté du Christianisme pour son éternelle conservation.

En somme donc, et ainsi que nous l'indiquions d'entrée, l'institution divine de l'Eglise apparaît tantôt sur le second plan, tantôt sur le premier, selon l'aspect sous lequel on la considère; mais elle se découvre partout au fond des choses. Si, en un sens, l'Eglise est l'épanouissement de la foi, dans un autre sens elle en est le support et le moyen; si, en un sens, elle est effet, dans un autre sens, elle est cause. Ce n'est pas sans raison que dix-

huit siècles l'ont appelée la *Mère des croyants*, suivant les images qui la représentent dans l'Ancien Testament et le nom d'*Épouse de Christ* qui lui est donné dans le Nouveau.

Il est plus aisé, dans le dualisme des idées et des choses, d'anéantir l'un des termes par l'autre, que de maintenir leur mutuel rapport : cette unité factice repose l'intelligence ; mais elle ne donne qu'une vérité factice comme elle, et c'est la vérité réelle que nous cherchons.

Je ne veux atténuer ni les excès ni les périls de la tendance qui, ne laissant subsister dans l'Eglise que son caractère d'institution divine, et l'attachant à la forme même qu'elle a revêtue dans son développement séculaire, l'environne d'une autorité devant laquelle la raison, la conscience et la foi n'ont qu'à s'incliner. L'histoire nous donne sous ce rapport de sérieux avertissements, qui ne viennent pas tous de Rome. Ce que je désire établir ou constater, c'est qu'au fond de cette notion, quelque exagérée et faussée qu'elle ait pu être, il existe un principe évangélique, par conséquent un principe vrai, qu'il faut maintenir, en le dégageant des superfétations qu'il traîne généralement avec lui, un principe qu'on n'a pas le droit de jeter au rebut, au nom des erreurs qui s'y sont mêlées et des abus qui en sont sortis.

Voilà la conclusion à laquelle mènent des traits nombreux et positifs de l'enseignement sacré, seul témoin certain du *Conseil de Dieu.*

On a fait bien des objections à ce caractère d'institution divine que nous reconnaissons à l'Eglise, avec l'Ecriture. Il convient d'indiquer et de discuter les principales.

On dit que l'Eglise ne se formant et ne s'accroissant que par l'adhésion des croyants, il n'est pas besoin de lui chercher une origine mystérieuse, quand on a sous les yeux son origine naturelle et historique. — Sans doute, l'Eglise est née dans le monde avec les chrétiens, puisqu'elle ne se compose que des hommes qui font profession de christianisme. Mais cela exclut-

il la prédisposition providentielle; cela exclut-il l'institution divine? Par delà ce que donne l'observation, il y a ce que donne la révélation. Et quand il s'agit de l'ordre ou du dessein de Dieu, c'est aux informations de sa Parole que nous devons surtout regarder.

On argumente encore de l'indétermination des formes de l'Eglise dans le Nouveau Testament. On affirme que si elle était ce que les croyances traditionnelles la supposent, si elle avait le caractère positif dont elles l'ont revêtue, elle aurait aussi, comme la théocratie mosaïque, dont elle ne serait que la transformation, reçu une organisation plus arrêtée et plus complète. — Mais sur quoi repose cette assertion? La sagesse de Dieu est *infiniment diverse.* Sans prétendre marquer ce qu'il a dû faire, constatons et respectons ce qu'il a fait. N'oublions pas d'ailleurs que l'Eglise doit présider jusqu'à la fin des temps au mouvement des idées et des choses humaines; cela nous aidera peut-être à comprendre pourquoi les Livres saints se bornent à poser des principes et à indiquer l'esprit général de sa constitution.

On a dit aussi que le droit divin n'existe pas plus dans l'Eglise que dans l'Etat, et que, détrôné par l'investigation philosophique et historique dans l'ordre social, il ne saurait se maintenir dans l'ordre religieux. Il faut, dit-on, qu'il se légitime dans les deux sphères, ou qu'il tombe dans les deux. — Acceptons cette analogie, puisqu'on l'invoque, quoique, à la prendre rigoureusement, elle soit très contestable, l'action divine pouvant être tout autre dans le domaine spirituel que dans le domaine temporel, et les données générales de la conscience et de l'Ecriture conduisant à penser qu'elle y est, dans tous les cas, plus directe et plus intense. Mais, encore une fois, acceptons l'analogie qu'en somme nous croyons fondée, et supposons l'identité qui ne l'est pas à nos yeux. Plaçons-nous sur le terrain où l'on nous appelle, en demandant seulement qu'on enlève l'expression si décriée de « droit divin » à ses acceptions extrêmes, et qu'on la

prenne comme simple désignation de l'intervention providentielle dans la genèse et dans la constitution de la société, soit religieuse soit civile. Eh bien ! dès que vous sondez tant soit peu, vous trouvez dans la vie sociale comme dans la vie domestique, dans l'Etat comme dans la famille, la part de Dieu et la part de l'homme, la règle souveraine et la libre spontanéité. Faire profession de les reconnaître l'une et l'autre, et les faire disparaître ensuite l'une par l'autre, au profit d'une systématisation, ce n'est pas les reconnaître réellement ; c'est accorder pour rétracter.

Ce qui est de Dieu dans le gouvernement des peuples, ce n'est pas la forme extérieure, c'est le fond constitutif, qui ne peut être anéanti, ni en théorie ni en pratique, c'est la puissance morale, avec les droits qu'elle confère et les devoirs qu'elle impose. L'autorité est humaine quant à son mode, à son application, à son développement; elle est divine dans son principe et sa sanction. Les nations en déterminent et en règlent l'exercice, elles l'étendent ou la limitent selon les temps, elles en nomment ou en consacrent les titulaires ; mais dès qu'elle est, il faut qu'on la respecte pour elle-même ; elle renferme un élément supérieur, que l'élection, la délégation, l'hérédité, les formalités d'investiture n'y mettent pas, car il les dépasse de tout point, et cet élément est celui qui fonde d'un côté le droit, de l'autre le devoir; faits réciproques qui, sans changer au dedans, changent sans cesse au dehors. Il en est de la loi comme de l'autorité; la loi civile et politique a sa racine dans une loi plus haute, sur laquelle elle est censée s'appuyer, alors même qu'elle s'en écarte. Ce principe générateur de la soumission morale, c'est-à-dire de la soumission réelle, ce principe qui fait l'essence et la force de l'autorité dans ses diverses sphères, ne saurait lui être communiqué par une réunion d'hommes dont aucun ne le possède; l'autorité le porte avec elle ; elle l'engendre en quelque sorte elle-même, ou plutôt elle le reçoit incessamment du Suprême Ordonnateur des choses. Faites du magistrat le simple

mandataire du peuple, il sera son commis, son valet, comme le disent crûment les partisans avancés du système. Dès lors, il n'y a plus de soumission véritable, parce qu'il n'y a plus d'autorité réelle ; tout est sens dessus dessous, l'obéissance et le commandement ; les maîtres apparents seraient les serviteurs réels. Dans cet état social, vers lequel pousse un des courants du jour, il n'y aurait en définitive plus d'ordre ni de gouvernement possible. Tout étant purement conventionnel dans les droits et dans les devoirs, les devoirs finiraient par n'être que le moyen artificiel d'assurer les droits ou les prétentions ; la notion de justice se perdrait dans celle d'utilité ou de force, et l'on retournerait à la barbarie par la civilisation. L'*humanisme* absolu aboutirait à un anarchisme irrémédiable. Oui, il y a un principe divin dans l'organisation de la société ; et il fonde d'une part l'autorité, de l'autre le respect et l'obéissance. Si dans les entraînements de la lutte, ces vues peuvent devenir douteuses pour la raison, elles ne sauraient l'être pour la foi ; l'Ecriture enseigne constamment que les puissances viennent de Dieu, et elle prescrit la soumission au nom de la conscience (Voy. en partic. Rom. XIII, 1-8 ; I Pier. II, 13-17). Or, dès que ce principe d'ordre supérieur existe dans l'Etat, à plus forte raison existe-t-il dans l'Eglise. Le premier point reconnu, le second ne peut être contesté (1).

L'Eglise et l'Etat, bien que livrés indéfiniment à la libre activité humaine, puisent leur nécessité, leur perpétuité, leur autorité dans la volonté et la prédétermination divines. Ces deux grandes formes de la société présentent, quoique sous des rapports et à des degrés très différents, les deux aspects ou les deux caractères sur lesquels nous insistons ; il leur faut l'équilibre

(1) Peut-être convient-il de rappeler ici la distinction de *l'Eglise* et *des églises*. Dans l'Eglise, placée au-dessus des vicissitudes terrestres, prédomine le droit divin ; dans les églises, soumises à l'incessante variation des idées et des choses, prédomine le droit humain ; toujours, cependant, sous le contrôle suprême qui le règle sans le contraindre.

des deux principes pour assurer à leur marche ascensionnelle la liberté et l'ordre, la spontanéité et la sécurité. L'erreur actuelle, contre-partie de celle d'un autre âge, vient généralement de ce qu'on se figure que reconnaître l'institution divine, et par là le droit divin, c'est relever dans l'Eglise l'idée sacerdotale et théocratique, et dans l'Etat le pouvoir absolu, parce qu'on voit ce droit, cette institution, tels qu'ils étaient devenus, et non tels qu'ils sont en eux-mêmes dans l'ordre providentiel et réel. Pour mieux atteindre les racines du mal, on coupe celles du bien qui s'y trouvent entremêlées. La voie moyenne est, je le sais, difficile à marquer et plus difficile à suivre ; mais elle est la seule vraie, et par conséquent la seule sûre. On a pendant des siècles abusé du principe d'autorité, du droit divin ; prenons garde d'abuser maintenant du principe de liberté ou d'autonomie, du droit humain. Le principe d'autorité se modifie incessamment dans ses formes, mais il demeure invariable autant qu'indestructible dans son fond essentiel, servant de base et de règle au principe de liberté lui-même, qui n'est qu'avec lui et par lui ; car la liberté sans la loi, c'est l'anarchie, et la loi c'est l'autorité.

Les arguments au nom desquels on croit enlever à l'Eglise le caractère d'institution supramondaine, portent en fait contre les exagérations de la notion qu'ils attaquent, plutôt que contre cette notion elle-même. La tendance qui les inspire et les accrédite tient à une vue partielle des choses. Essentiellement anthropologique ou subjectiviste, regardant à l'acte du croyant qui va à Christ plus qu'à l'acte de Christ qui appelle le croyant, elle laisse dans un obscur lointain ce *Règne de Dieu*, éternellement établi dans le Ciel, et descendu sur la terre pour la reconquérir; ou bien elle ne veut voir qu'au terme ce qui était déjà à l'origine. Il est tout simple, dès lors, que le fait primordial lui apparaisse comme dérivé, et qu'elle fonde le réalisme divin dans un humanisme mystique. Cette méprise naît de son point de vue.

En résumé, il existe dans la notion biblique de l'Eglise tout

un côté qu'écarte ou voile la direction actuelle ; il y a quelque chose de plus qu'elle n'y veut voir, ou, pour mieux dire, quelque chose d'autre. Quoique paraissant se former de toutes pièces sur la terre, l'Eglise a un élément supraterrestre, mystérieux, mais positif et fondamental. Elle est le Royaume des Cieux pénétrant, par la rédemption, dans un monde qui s'en était détaché, et dont il vient reprendre possession. Cela ressort des données scripturaires prises dans leur ensemble, malgré l'indétermination qu'elles laissent nécessairement subsister dans un sujet qui touche en mille sens à l'infini. D'après l'Ecriture, notre seule lumière certaine en ces points placés sur les confins du monde invisible et du monde visible, l'Eglise a bien réellement l'élément divin que lui attribue la croyance commune ; — elle l'a, non dans le sens des théories *panthéistiques* où tout apparaît, non seulement comme produit immédiat de l'œuvre divine, mais comme épanouissement de l'essence et de la vie divines, — non dans le sens des théories *rationalistes* qui consentent bien à appliquer à l'Eglise l'épithète consacrée de « divine », mais qui la lui appliquent comme à tous les grands faits de l'histoire, et pas plus (providentiel de l'Empire romain, de l'invasion des barbares, etc., etc.), — non dans le sens des théories *radicales* qui, en considérant l'Eglise comme effet de la foi et de la vie chrétienne, ne se refusent pas à la dire, après sa constitution, cause de la foi et de la vie ou, selon l'expression théologique, moyen de grâce, — mais dans le sens de la Réformation qui, en reconnaissant dans l'Eglise, comme dans tout ce qui tient à la dispensation évangélique, la libre spontanéité religieuse et morale, y reconnaît aussi un établissement d'un ordre supérieur, emportant des droits formels et des devoirs corrélatifs.

Serait-il nécessaire de répéter qu'en maintenant l'élément divin de l'Eglise, j'en maintiens également l'élément humain. Ils sont là l'un et l'autre. Et s'il ne faut pas absorber le premier dans le second, comme on penche à le faire aujourd'hui, il ne faut pas non plus absorber le second dans le premier, comme

on l'a fait si longtemps. Laissons à chacun son rang, afin de lui laisser son rôle. Celui qu'on tend à effacer ou à volatiliser est à mes yeux un fait de révélation bien formel.

IV

THÉORIES ECCLÉSIASTIQUES **nées du double caractère de l'Église, et le confirmant. — Trois classes générales. — Deux extrêmes : la 1re (Catholicisme, Puseysme, Idéalisme panthéistique et mystique), basée sur le « droit divin » ou collectif; la 2e (Puritanisme, Plymouthisme, Écoles indépendantes) sur le « droit humain » ou individuel; 3e classe, intermédiaire (théorie de la Réformation).**

Le résultat auquel nous a conduits l'Ecriture peut se contrôler et se confirmer par l'histoire du dogme. Le dualisme que nous avons constaté dans la notion scripturaire de l'Eglise, se reflète dans les théories ecclésiastiques ; il les éclaire et elles l'éclairent à leur tour ; il aide à les comprendre, il sert à les apprécier, et, de leur côté, elles le mettent dans une sorte d'évidence, car elles ne se conçoivent et ne s'expliquent que par lui. Des doctrines qui traversent les siècles, qui se reproduisent toujours les mêmes par leurs caractères essentiels, par leurs principes constitutifs, dans l'infinie variation de leurs formes, ne peuvent porter sur le vide; elles ont nécessairement à leur base quelque vérité, et c'est cette vérité ou portion de vérité, qu'elles représentent jusque dans leurs erreurs, qui les fait vivre et souvent régner.

Les théories ecclésiastiques se rangent en trois classes générales : deux séries diamétralement opposées qui ne construisent que sur un seul principe (droit divin ou collectif — droit humain ou individuel), et une série intermédiaire qui participe des deux séries extrêmes, retenant le principe fondamental de l'une et de l'autre, et s'efforçant de faire à chaque principe sa place et sa part.

1re classe : droit divin (droit collectif). — Le Catholicisme est l'expression la plus haute des théories de la première classe. Là, l'idée d'institution et de droit divin domine celle d'association, ou de droit humain, jusqu'à l'annihiler. L'Eglise, personnifiée dans son clergé, est médiatrice entre l'homme et Dieu; elle est dépositaire, non seulement de la vérité, mais de la grâce; elle est le canal de la grâce divine comme l'organe de la vérité divine; la foi et la vie, la justification, la régénération, le salut viennent d'elle, et d'elle seule; en elle se trouvent la vertu de l'ordination, le mystère de la succession apostolique, la puissance des clefs, l'efficacité des sacrements, la chaire infaillible, la tradition pure, l'interprétation officielle des Ecrits sacrés. C'est d'elle que le Seigneur a dit : « *Qui vous écoute, m'écoute* »; et « *Qui vous rejette, me rejette* ».

Le Protestantisme est allé quelquefois toucher à l'idée catholique, en élevant au rang de norme absolue sa constitution dogmatique et ecclésiastique, son formulaire de doctrine et de discipline, c'est-à-dire en enfermant l'institution divine dans une forme humaine, déclarée identique avec elle. Cet écart est surtout sensible dans le *haut anglicanisme.* Le haut anglicanisme a retenu plusieurs des éléments constitutifs du dogme romain : la succession apostolique de l'épiscopat, la tradition patristique, la régénération baptismale, la vertu mystique du ministère et du culte. Il s'est placé dans une situation flottante entre le Catholicisme et le Protestantisme, comme il place tout ce qui est en dehors de l'épiscopat entre le christianisme et le paganisme. C'est, comme on l'a dit, un catholicisme décapité, ou, si l'on veut, c'est l'épiscopalisme des premiers siècles ; et le papisme en étant le postulat logique, il peut en devenir le terme final. Le Puséysme l'a montré.

A cette première classe des théories ecclésiastiques peut s'en rattacher une, à laquelle a appartenu un moment le sceptre de l'opinion, mais vague, sans caractère fixe, sans forme arrêtée, qui tient à l'idéalisme panthéistique et mystique de nos jours,

et qui tombe ou qui tombera avec lui. On y considère l'Eglise comme un organisme formé par l'influx de la nature et de la vie divine, et, suivant une expression devenue courante, comme « l'incarnation de la divinité dans l'humanité », incarnation dont celle du Verbe en Jésus est le type ou le moyen. Pour saisir cette théorie et s'en rendre compte, il faudrait remonter à Hegel. Voici quelques mots d'un de ses disciples (Rosenkranz), qui peuvent faire entrevoir ce qu'elle est : « L'Eglise chrétienne « n'est pas seulement une pieuse communauté formée par la foi « individuelle en Christ comme Sauveur, mais elle est elle-même « l'Esprit divin dans lequel le Père et le Fils sont réellement pré- « sents... On doit se la figurer comme l'organisme sans lequel on « ne saurait même s'imaginer l'Esprit divin, car l'Eglise n'est pas « seulement une société de saints, elle est la perfection éternelle « de l'existence de l'Esprit » (1). Ces idées mystico-panthéistes, versées à grands flots dans toutes les sphères de la science par la philosophie de l'absolu, ces idées qui ont exercé pendant un temps une si singulière et si vaste fascination, dominent à des degrés divers la direction théologique et ecclésiologique que nous avons en vue : conscientes ou inconscientes, elles s'y font sentir partout ; partout le terme à la mode d' « *organisme vivant* » qui, comme bien d'autres du même genre (union de l'humain et du divin — vie de Dieu dans l'homme et de l'homme en Dieu, etc.) semble tout expliquer, et qui en réalité n'explique rien, ou devient même un non-sens, quand on le détache de la métaphysique dont il est sorti.

A côté de cette direction, il en est une autre qui a bien aussi ses racines dans la philosophie de l'absolu, d'où part tout le mouvement actuel, mais qui a décidément rompu avec elle ; car elle admet tout à la fois et l'immanence et la transcendance divine : Dieu dans le monde, où tout est en lui ; Dieu en dehors et au-dessus du monde, où tout est par lui. Elle veut être théiste, et l'est

(1) *Hist. du ration.*, p. 335.

en effet ; mais son théisme demeure panthéistique, autant qu'était déistique celui du siècle dernier. C'est dans l'immanence divine, telle que l'accorde l'esprit du temps, qu'elle cherche son principe d'explication et de démonstration ; elle met en saillie, elle tient sans cesse en perspective cette face si importante et longtemps si négligée de l'Evangile, qu'exprime la formule consacrée de « *Christ en nous* ». Elle mène à un réalisme mystique plein de charme, qui semble pénétrer au cœur du grand mystère de l'incarnation, et par suite au centre vital du Christianisme. Elle fait de l'Eglise le temple de l'Esprit saint, le tabernacle de Dieu au milieu des hommes, le sanctuaire où agissent les *puissances du siècle à venir*, d'où émanent et la parole qui illumine et la grâce qui justifie et régénère ; sorte de théisme panthéistique, redisons-le, qui passe de la théologie à l'ecclésiologie. On voit combien la notion de l'Eglise, ainsi que de ses attributs, de ses droits, de ses privilèges, peut s'élever dans cet ordre d'idées.

Observons, toutefois, que si ce point de vue peut grandir ainsi l'objectivisme divin, et dans la sphère dogmatique et dans la sphère ecclésiastique, il peut aussi introniser le subjectivisme rationaliste ou sentimental, de manière à le laisser finalement subsister seul. Il peut amener à dire, et on le dit et redit, en effet, de mille côtés : la raison, la conscience, cette lumière qui éclaire tout homme venant au monde, c'est Dieu en nous ; c'est l'Esprit de Dieu rendant témoignage à notre esprit, pour nous élever incessamment vers le vrai et le bien absolus, à travers le vrai et le bien relatifs des révélations et des institutions du passé. C'est à cet oracle vivant que nous devons être attentifs, c'est par ce critère intérieur qu'il faut tout éprouver, car tout le reste, même ce qui vient d'En Haut, n'a pour but que de le stimuler ou de l'épurer ; et l'on entre par là dans les voies d'un autonomisme et d'un individualisme illimités. Toutes les choses du dehors tombent sous ce contrôle souverain. L'Ecriture, alors même qu'on lui laisse son nom consacré de Parole de Dieu, est

entièrement soumise au jugement ou au sens privé. L'Eglise devient une institution toute naturelle, providentielle sans doute, mais en ce sens seulement qu'elle est voulue comme produit de la foi et comme moyen de la propager. Elle n'est qu'une association comme une autre, que forme et reforme la conscience chrétienne. Tout son côté proprement divin, avec les attributions qui s'y rattachent, n'apparaît que comme une excroissance superstitieuse, dont on ne saurait la débarrasser trop promptement ni trop complètement.

Ainsi le panthéisme hegélien avait fini par un panhumanisme effrayant. Notre temps a vérifié de mille manières la vieille maxime que « les extrêmes se touchent ». Que d'écarts en tous sens a produits le principe si facilement admis, quoiqu'à des degrés divers, de l'unité essentielle de l'humain et du divin ! Amoindrissant jusqu'à l'effacer la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, il les a absorbés alternativement l'un dans l'autre, ayant pour dernier mot ici le « Dieu-homme », là « l'homme-Dieu ».

Ce grand courant se divise donc, à ses sources mêmes, en deux courants très distincts, dont l'un verse dans l'indépendantisme ou l'individualisme, et l'autre dans l'ecclésiasticisme sacramentel et clérical. C'est ce dernier écart que je désire faire remarquer ici.

Cette conception du Christianisme, fondée sur l'immanence de Dieu dans le monde et dans l'homme, et censée la clef de tout le fond substantiel de l'Evangile (incarnation, révélation, régénération, etc.), passant de la théologie à l'ecclésiologie, comme elle a passé de la philosophie à la théologie, on voit tout de suite ce qu'elle y doit produire lorsqu'elle y déroule ses conséquences théoriques et pratiques. Elle tend à relever le sacramentalisme et par cela même le cléricalisme, instruments mystiques de l'influx divin qu'elle célèbre. Les germes qu'elle sème peuvent ne pénétrer qu'avec lenteur le sol protestant, mais ils s'y enracineront et s'y développeront, si elle y étend ses

influences. Pour elle, l'Eglise devient, au sens propre, un organisme, réceptacle des vertus célestes, vase et canal des grâces évangéliques, qu'ouvrent au croyant les rites sacrés et la parole des ministres du sanctuaire. L'observance liturgique revêt un caractère mystérieux ; on cotoie l'opinion catholique et l'on y glisse de divers côtés, tout en s'en défendant. On va toucher au dogme de la régénération baptismale ; la Sainte Cène n'est plus le simple mémorial symbolique de la rédemption, elle en est l'instrument actif ; Jésus-Christ, qui est notre vie, s'y donne lui-même à nous spirituellement et substantiellement (1).

Il y a là des vues, des aspirations, des tendances, sinon des doctrines nettement formulées, qui se sèment de toutes parts et auxquelles on n'est pas assez attentif. Si elles frappent dans le Puséysme anglais, dans le confessionalisme allemand, où elles se traduisent en dogmes et en faits, elles préoccupent peu ailleurs, parce qu'elles émanent de près ou de loin d'une direction théologique que caresse l'opinion. Elles sont généralement fort indéterminées, je le veux, dans le mouvement actuel, mais elles s'y laissent voir pourtant. L'idée sacramentelle en particulier s'y pose bien formellement çà et là. Un réalisme encore vague, mais positif, se substitue peu à peu au symbolisme que professaient universellement nos églises. Le baptême redevient non seulement le signe, le gage, le sceau de la grâce, mais son *canal ;* il s'y attache une sorte d'efficacité inhérente. Sur l'Eucharistie, bien des réformés, non contents de revenir du Zwinglianisme au Calvinisme, donnent les mains au Luthéranisme, comme les luthériens rigides les tendent de leur côté au Catholicisme (2).

(1) Ces idées se ravivent dans l'Eglise luthérienne et s'inoculent aux Eglises réformées.

(2) Qu'on lise sous ce rapport deux ouvrages publiés en Suisse et où respire un profond esprit chrétien : *L'Etude sur le baptême*, par M. Clément, et *Le Christ et ses témoins*, par M. de Rougemont. On trouve dans ce dernier (chap. intitulé : l'*Etranger*) comme une restauration spiritualisée du

Le siècle dernier était déiste par l'effet de sa philosophie; il construisait sur ce qu'on nomme aujourd'hui la transcendance divine. Quand il restait chrétien et orthodoxe, son christianisme et son orthodoxie avaient quelque chose de déistique (supranaturalisme ancien). Notre siècle est au fond panthéiste, bien entendu dans un sens général et fort indéfini; il part de l'immanence divine, et son christianisme, même le plus élevé et le plus pur, a quelque chose de panthéistique. De là cette notion de l'Eglise comme un organisme divin, dans lequel vit le Saint-Esprit et par lequel il s'épand au dehors; notion généralement contenue et restreinte, surtout aujourd'hui que les grandes théories spéculatives, où elle a sa première origine, lui font défaut, mais qui peut mener loin, pour peu qu'on s'y laisse aller.

2e classe : Droit humain (droit individuel). — En opposition directe avec ces théories qui relèvent outre mesure l'élément divin de l'Eglise, et par suite le devoir de l'union et de la soumission, le droit collectif, se placent celles qui, faisant prédominer le droit individuel et ne reconnaissant guère à l'Eglise d'autre raison d'être que la communauté de foi et de vie, poussent à un puritanisme et à un séparatisme illimités. On pourrait suivre ce principe à la trace depuis les Montanistes, les Nova-

sacramentalisme catholique. Il y a, à la vérité, chez M. de Rougemont, quelque chose d'aventureux; mais c'est un croyant sincère, un penseur plein de droiture et de franchise, qui ne craint pas de mettre au jour les postulats ou les *desiderata* de son principe théologique. — Ce qui caractérise au contraire l'écrit de M. Clément, c'est plutôt la retenue, la circonspection, la sagesse pratique. Souvent il indique et s'arrête, de peur de trop affirmer. Cependant il va loin quelquefois. Sa notion du baptême emporte à bien des égards la doctrine patristique, sur laquelle il appuie à diverses reprises son argumentation; et son idée du sacrement est un corollaire de son idée de l'Eglise, et son idée de l'Eglise sort du point de vue de nos jours, quand il reste supranaturaliste. Toutefois, je dois le redire, M. Clément veut se garder et mettre en garde contre l'esprit du temps, dont il signale les périls.

tiens, les Cathares, les Anabaptistes jusqu'à nos jours et faire l'énumération des systèmes ou des partis qu'il a enfantés. Mais nous n'avons pas besoin d'étendre à ce point ce rapide aperçu. Un mot caractérise dans les temps modernes la direction théologique et ecclésiastique dont il s'agit, c'est celui d'*indépendantisme*, auquel se substitue çà et là celui d'*individualisme*. L'indépendantisme, regardant uniquement à la pureté ou à la sincérité des croyances, rejetant la notion d'une Eglise extérieure générale, de l'Eglise-monde, comme il se plaît à l'appeler, ne reconnaît que des associations particulières, sans autre rapport entre elles que celui qu'établit l'identité de leurs tendances et de leurs vues. L'idée de catholicité, telle qu'elle a dominé jusqu'ici le monde chrétien au milieu même de ses déchirements, est à ses yeux une illusion ; il la flétrit sous le nom de *multitudinisme*. Pour lui, la seule Eglise universelle est l'Eglise invisible.

Il faut distinguer deux applications générales du principe de l'indépendantisme : l'une plus dogmatique et plus rigide ; l'autre plus libérale, plus large, plus tolérante, mais aussi plus radicale et plus révolutionnaire. — La première a pour fondement la détermination de la vérité évangélique, dont elle se dit et se croit en possession. D'après elle, là où est la vérité, là est la vie ; et là où sont la vérité et la vie chrétienne, là est la seule Eglise chrétienne. — La seconde veut que chacun proclame ses convictions propres, quelles qu'elles soient, qu'il brise avec tout ce qui le forcerait à les trahir ou à les voiler, et que les partisans de chaque croyance se groupent autour d'elle en associations distinctes. Pour la direction libérale, plus encore que pour la direction dogmatique, l'unité (ou la catholicité) est une utopie, l'état régulier est le fractionnement ; loin d'être un mal, il est un bien ; ce désordre apparent est l'ordre réel (1).

(1) Vinet fut conduit à se faire le théoricien de cette tendance dans son ouvrage couronné par la Société de la Morale chrétienne et intitulé : *De la manifestation des convictions religieuses*, ouvrage où il a passé du point de vue

Ce sont deux directions très différentes, quoique appuyées sur un principe commun. La première domina au commencement du Réveil et produisit le séparatisme théologique, la *dissidence*. Le Plymouthisme (ou Darbysme) en est le terme logique et peut en être à certains égards le correctif, par cela même qu'il montre jusqu'où elle conduit. La seconde gagne de plus en plus et crée un séparatisme d'un autre caractère, mais non moins dissolvant. Pour elle, du moins sous ses formes avancées, plus d'institution positive ; l'Eglise, le ministère, tout est de droit humain ; le supposer de droit divin à quelque degré, c'est du catholicisme ou du judaïsme.

Du reste les deux directions, se faisant des concessions réciproques, se donnent fréquemment la main pour saper ensemble les vieilles Eglises, toutes multitudinistes en principe et en fait.

Remarquons toutefois qu'au sein même de l'indépendantisme libéral, il se produit des tendances qui s'efforcent d'y maintenir ou d'y établir une sorte d'unité. Il en est deux que je désignerai par les épithètes de *latitudinaire* et de *morale* et qu'il convient d'indiquer, vu les nombreux adhérents qu'elles ont parmi nous. La théorie latitudinaire (si le nom de théorie peut lui être appliqué), prenant les Eglises dans l'état anormal où elles se trouvent presque partout, cherche à transformer le fait en droit. Ce qu'elle veut, c'est le *statu quo*, et pour le maintenir au milieu des opinions les plus diverses et les plus contraires, auxquelles elle livre les académies et les temples, elle rejette toute règle extérieure de doctrine et de discipline. L'Eglise n'est là qu'une agrégation (Alliance universelle).

La théorie morale, sans repousser aussi absolument la règle dogmatique et disciplinaire, n'y place point le principe d'unité ; elle le cherche moins dans les croyances que dans les senti-

du monde, qui était celui de la question, à celui de l'Eglise ; et la question ecclésiastique a souffert d'être ainsi saisie et traitée du dehors.

ments. Sa maxime est cette parole de saint Paul : « *Conservez l'unité de l'esprit par le lien de la paix* ». Elle fait de l'amour le vrai facteur ecclésiastique, comme le vrai facteur théologique et pratique; elle demande à la charité ce que la foi ne saurait donner, ce que du moins elle ne donne pas dans l'état actuel des choses. Il y a là des aspirations légitimes, mêlées à bien des illusions. La charité, cette vie du Ciel que l'Evangile forme sur la terre, est certainement destinée à exercer dans l'Eglise et dans le monde une action plus haute, plus large, plus puissante qu'elle ne l'a fait jusqu'à présent. Mais à côté de la charité doivent marcher la vérité et la fidélité, que cette tendance jette trop souvent à l'écart. En somme cependant, elle est un des *signes du temps;* elle tient à ce travail intérieur de la Chrétienté, à ce besoin des cœurs qui, à travers ce qui les sépare, veulent se toucher et s'unir par ce qu'ils ont de commun (Alliance évangélique) ; réveil où le confessionalisme semble s'effacer devant le christianisme pratique. Il y a là en germe cette « unité dans la diversité » que présenta l'Eglise primitive et à laquelle a toujours aspiré le protestantisme évangélique, sans avoir su la réaliser jusqu'ici.

3e classe : Théorie intermédiaire (Réformation). — Entre les courants opposés de l'ultramontanisme et de l'ultraprotestantisme, ou de l'universalisme et de l'individualisme, est la théorie de la Réformation; je dis « la théorie », car, malgré les diversités de constitution, tenant aux diversités de situation, il y eut au fond identité de principe dans le mouvement du XVIe siècle. La Réformation dut se prendre d'entrée à la notion ecclésiastique qui servait de boulevard au Catholicisme, et elle le fit partout. Elle soumit l'Eglise, comme la doctrine, à la Bible, règle suprême de la vérité et de la vie. Au dedans et au-dessus de l'Eglise visible, elle fit apparaître l'Eglise invisible ou mystique, communion des fidèles entre eux par leur communion avec Dieu en Jésus-Christ. Rétablissant la relation directe des âmes avec le

Sauveur, renversant l'idée sacramentelle et sacerdotale, pivot du système romain, elle déplaça l'ancien point de vue, où l'Eglise extérieure, personnifiée dans le clergé, se montrait seule, et se montrait investie de droits et de pouvoirs égaux aux privilèges qu'elle s'était arrogés.

Mais en reportant sur l'Eglise invisible (spirituelle, mystique, dont la foi et la régénération rendent seules membres) ce qui n'appartient et ne peut appartenir qu'à elle, la Réformation n'en conserva pas moins une opinion très élevée de l'Eglise visible. Continuant à y voir une institution divine au sens propre, elle la considéra, par cela même, comme possédant des attributions et des prérogatives d'un ordre spécial. L'Eglise, gardienne des Ecritures et des sacrements, resta à ses yeux, quoique dans une acception restreinte, le canal des grâces évangéliques. Calvin ne fit nulle difficulté de répéter avec les anciens « qu'elle est la Mère de tous ceux dont Dieu est le « Père », et de rattacher à sa communion l'ordre entier du salut (1). C'est, sous une terminologie qu'il est plus aisé de critiquer que de remplacer — car l'indétermination tient ici à la nature même des choses — la consécration du double caractère que nous a présenté la notion biblique de l'Eglise.

Voilà donc trois classes de théories bien tranchées, et cette divergence foncière s'explique par la dualité inhérente au phénomène ecclésiastique.

Envisagée uniquement sous une de ses faces, l'Eglise naît sur la terre avec le Christianisme ; elle est l'association volontaire des croyants. Constituée ou manifestée le jour de la Pentecôte, elle s'est étendue de siècle en siècle, à mesure que les peuples se sont soumis à l'Evangile. La prédication l'a fondée, elle la maintient et l'accroît sans cesse en amenant les âmes à l'obéissance de la foi. La foi est sa source et sa règle ; l'accord des opinions et des sentiments la produit, leur divergence la

(1) *Inst.* Liv. IV, ch. I, § 22.

dissout. — Envisagée sous une autre face, tout aussi certaine, quoique constatée moins par l'observation que par la révélation, l'Eglise vient de plus haut, elle est une institution providentielle et supramondaine; c'est le Royaume des Cieux descendu sur la terre ; le Christianisme y a sa base, la vérité son appui, la vie spirituelle sa racine et son aliment. Gardienne *des alliances et des promesses,* elle ouvre son sein à quiconque veut se placer sous sa direction ; elle y reçoit et y garde les enfants eux-mêmes, étendant sur eux ses sollicitudes et ses prières et travaillant à les amener à Christ, dès qu'ils peuvent entendre et invoquer son Nom.

Il est évident que de la prédominance exclusive d'un seul des deux aspects ou de leur maintien simultané, dérivent les trois classes générales de théories. Chaque système sort logiquement de son principe. Une fois l'idée absolue d'institution divine posée, comme elle l'est dans le Catholicisme, tous les privilèges de l'Eglise invisible passent peu à peu à l'Eglise visible, ou pour mieux dire, la distinction ne se soutient plus. L'Eglise que Dieu a établie, c'est l'Eglise dans sa forme historique, l'Eglise extérieure, l'Eglise qui se montre au monde et où le monde doit entrer. Là est le trésor des dons divins, la puissance de l'intercession, la vertu céleste des sacrements, les influences vivifiantes de la Parole et de la grâce. La communion avec elle devient le premier des devoirs, et le schisme le plus grand des péchés, puisqu'il rompt le canal des bénédictions spirituelles. Des privilèges de l'Eglise découlent ses droits, et de ses droits ses pouvoirs, ainsi que les obligations corrélatives des fidèles. Le système sort si bien du principe qu'on les voit se développer parallèlement, et l'un par l'autre, depuis Cyprien et Augustin jusqu'à Grégoire le Grand et à Grégoire VII, et qu'avec le principe, successivement débarrassé de ses contrepoids, on peut décrire *a priori* la genèse du système.

En se plaçant au point de vue du protestantisme radical ou de l'indépendantisme, en dégageant son principe, qui est juste-

ment l'inverse du principe catholique, en le laissant dérouler ce qu'il contient, on aura aussi la raison logique de ses doctrines. L'Eglise étant uniquement pour lui une association basée sur la communauté de croyance et de vie, elle est une institution humaine, providentielle sans doute, mais comme tous les grands faits historiques où la Providence contrôle la liberté, tout en la laissant à elle-même; si elle continue à être appelée « divine », c'est en tant qu'elle sort du Christianisme et qu'elle le sert. Elle se dépouille de ses attributions et de ses prérogatives surnaturelles. L'autorité qu'elle exerce est purement conventionnelle; ce n'est qu'une délégation et comme telle, elle ne peut avoir chez ceux qui la possèdent que ce qu'elle avait déjà chez ceux qui la confèrent : il en est de même, nécessairement, de la soumission qu'elle impose, la nature de la soumission dépendant de la nature de l'autorité. Société toute morale, dont l'unité de vues ou de dispositions est seule le motif et le lien; on n'y entre, on n'en fait partie que par une adhésion éclairée et volontaire. Si, infidèle à son principe générateur et constitutif, elle se contente d'un acquiescement extérieur et formel, si elle ne correspond plus à son idéal, on est non seulement autorisé, mais obligé à se séparer d'elle. Le schisme est plus qu'un droit, il est un devoir et, en un sens, le grand devoir, puisqu'une Eglise n'étant que la manifestation officielle, la libre réalisation d'une conception ou d'une direction religieuse, ce serait mentir à sa conscience et à sa foi que de demeurer dans celle où l'on se trouve, dès qu'on ne sympathise pas entièrement à son symbole, à son culte, à sa marche générale. — Dans toute la série des déductions, de même que dans le point de départ, cette tendance est le contrepied de la tendance catholique.

Ainsi, des principes extrêmes et partiels les théories extrêmes; et de la dualité constitutive reconnue et respectée, la théorie intermédiaire, qui cherche le vrai dans la fusion des principes.

C'est cet équilibre que voulurent rétablir les Réformateurs quand, appuyés sur les grandes données de l'Ecriture, ils

posèrent ensemble le droit de séparation et le devoir de l'union, la spontanéité et la règle, la liberté et l'autorité. A cela tient l'antinomie que le catholicisme et l'ultraprotestantisme leur ont souvent reprochée, comme un signe évident d'inconséquence et d'erreur, et qui, impliquée dans la dualité originelle de leur facteur, ne peut que paraître au dehors, puisqu'elle est au dedans. Lorsqu'ils s'attaquent à Rome, les Réformateurs relèvent presque exclusivement le côté interne de l'Eglise, son élément spirituel; ils semblent n'y voir qu'un postulat ou un fruit naturel de la foi, que la libre agrégation des chrétiens, ayant sa raison et sa fin dans la pureté de la doctrine salutaire et dans la recherche des moyens de grâce; là où sont la doctrine et la vie évangéliques, là est la vraie Eglise, « *Ubi Spiritus, ibi et Ecclesia* », suivant la maxime des anciens, dont on fait la leur, et qui ne rend qu'une partie de leur pensée réelle. En présence des sectaires, tels que les Anabaptistes ou les *Libertins* de Genève, qui, poussant à l'excès ce point de vue, faisaient table rase de l'ordre établi, ils reprennent, jusqu'à l'exagérer, l'aspect extérieur, l'élément positif et objectif de l'Eglise, son caractère d'institution divine, avec les prérogatives et les obligations qu'il emporte, c'est-à dire qu'ils mettent alternativement en saillie les deux faces de leur principe ecclésiastique, sans s'occuper suffisamment peut-être de les justifier. Ils semblent suivre alors cette autre maxime des anciens : « *Ubi Ecclesia, ibi et Spiritus Dei* ».

Du reste, l'antinomie subsiste forcément dans tous les systèmes, parce qu'elle est dans la nature des choses. Le Catholicisme, par exemple, ne peut nier absolument la légitimité du schisme, le droit d'examen et de séparation ; il le consacre même en certains cas, tels que celui où, selon l'expression de saint Jérôme, vulgarisée par Bossuet, « le monde s'étonne de se trouver arien » ; celui encore de la Révolution française où tous les temples appartinrent un moment à un culte réprouvé. Et le radicalisme ne peut se refuser à admettre que l'Eglise soit le

support providentiel du Christianisme et, par suite, un moyen de grâce, une institution divine proprement dite ; il lui faut confesser ce fait d'une ou d'autre manière, tout en le rejetant ensuite dans l'ombre et le tenant comme s'il n'était pas.

Quand on accuse la théorie protestante de n'être qu'une forme inconséquente du Catholicisme, on oublie, ou l'on voile les profondes différences qui la séparent du système romain. Des deux parts, il est vrai, on admet l'institution divine ainsi que les droits qu'elle fonde ; des deux parts, à côté de l'unité intérieure, on maintient l'unité extérieure avec ses obligations et ses sanctions, et l'on aspire à la réaliser, comme impliquée dans la notion intégrale de l'Eglise, dans l'ordre et le plan divin. Mais ce n'est pas dans la recherche de ce but que le Catholicisme a erré, c'est dans les moyens auxquels il a eu recours, tels que sa doctrine sacerdotale et sacramentelle, ses prétentions théocratiques, en particulier celle d'infaillibilité qui a consacré toutes les autres en les complétant, et devant laquelle tombent toutes les libertés évangéliques. Or, ces moyens, la théorie protestante les répudie catégoriquement. Elle ne veut s'appuyer que sur les grandes données scripturaires, simplement et pleinement acceptées. Elle est essentiellement spiritualiste. Seulement elle l'est avec mesure ; en portant en première ligne le fait interne, elle conserve au fait externe sa place et son importance propres. Aussi maintient-elle seule, en réalité, la distinction fondamentale de l'Eglise visible et de l'Eglise invisible, qu'effacent également, l'un par un côté, l'autre par l'autre, le radicalisme et le romanisme.

Les termes d'« autorité », d'« unité extérieure », de « droit divin », existent dans la théorie protestante comme dans la théorie catholique ; mais ils s'unissent à des termes collatéraux qui leur servent tout ensemble de complément et de contrepoids, et que le Catholicisme réduit à néant. Sous la ressemblance des mots n'éclate-t-il pas la différence des choses ? Autant vaudrait accuser tous les gouvernements réguliers, même les plus libé-

raux, d'absolutisme, parce que tous parlent de loi, d'obligation, de dépendance.

La théorie de la Réformation, embrassant le double aspect scripturaire de l'Eglise, combine les principes opposés de la théorie ultramontaine et de la théorie ultraprotestante, et tandis qu'à gauche on l'accuse de catholicisme, on l'accuse à droite de radicalisme : incriminations qui se neutralisent et se jugent elles-mêmes, en montrant où est le vrai réel.

V

Conséquences théoriques et pratiques **du dualisme constitutif de l'Églies. — Erreur des systèmes unitaires. — Du caractère d'« institution divine » dérivent le « multitudinisme », le « pédobaptisme », l'« autorité du ministère», le devoir de rechercher l'« unité » intérieure et extérieure, et d'autres « rapports avec l'État » que ne le veut le séparationisme. — En tant que « libre association » elle suppose le droit au « libre examen » et en impose le devoir : principe dit du « Sacerdoce universel ». — Des deux caractères de l'Église dérivent deux tendances, qui doivent se limiter, se compléter, s'équilibrer. — Nécessité de bien distinguer entre le « Christianisme » et « l'Église », entre « l'Église » et « les églises ».**

Après avoir constaté dans l'Eglise le caractère d'institution divine à côté de celui de libre association, et par conséquent le droit collectif à côté du droit individuel, il faut indiquer ce qui résulte de là.

Il est difficile de marquer le rapport général des deux faits, ou des deux caractères constitutifs, et impossible peut-être de le préciser à tous égards, l'Ecriture, dans des vues évidemment providentielles, l'ayant laissé indéterminé. Il en est comme du rapport de l'individualité et de l'inspiration dans l'Ecriture elle-même, ou de celui de la spontanéité et de la grâce dans le

renouvellement spirituel, ou de celui de la liberté et de l'ordre dans l'Etat.

Cependant la coexistence des deux faits, une fois établie et reconnue, a des suites nécessaires, celle-ci tout d'abord, qui est manifeste et dont tout le reste dépend. Les systèmes unitaires qui, au lieu de coordonner les deux éléments ou les deux principes collatéraux, les subordonnent l'un à l'autre en sens inverse, ce qui revient à les anéantir l'un par l'autre, se condamnent par cela seul qu'ils refont l'œuvre de Dieu. Le point de vue romain et le point de vue radical, aboutissant chacun de son côté à dépouiller l'Eglise d'un de ses éléments essentiels, sont foncièrement erronés; et le point de vue de la Réformation, qui maintient le dualisme constitutif, est, en thèse générale, le vrai. Résultat considérable quand on se préoccupe avant tout de constater les principes ou les *faits-principes,* ainsi que le veulent des temps tels que le nôtre, où, penchant de toutes parts vers les extrêmes, l'indépendantisme se déclare individualiste et l'ecclésiasticisme se fait sacramentel et sacerdotal, comme s'il n'y avait d'alternative qu'entre une sorte de plymouthisme et une sorte de romanisme.

Mais il importe de descendre à quelques détails. Pour arriver à des conclusions un peu positives, plaçons les principales questions du moment devant la notion de l'Eglise, telle que nous l'ont donnée les Livres saints.

Considérons d'abord l'Eglise en tant qu'institution divine, et examinons ce qu'impose ou suppose ce caractère supérieur, ce qu'il réclame ou autorise.

Il va sans dire que nous devons nous entourer ici d'une garde de circonspection, puisque nous sommes dans l'ordre surnaturel. Quelque certain que soit en lui-même le fait dont il s'agit, les inductions qui en sortent, évidentes et sûres quand elles sont immédiates, le deviennent toujours moins à mesure qu'elles s'étendent : ce sont des lignes auxquelles on ne peut se fier pleinement qu'à la condition de ne pas les prolonger arbitraire-

ment. Il faut veiller avec un religieux scrupule à ne pas rester en deçà de la donnée biblique et à ne pas aller au delà, à n'en rien ôter et à n'y rien ajouter: travail délicat, sur lequel nous nous bornerons à quelques aperçus.

Envisagée sous ce premier aspect (1), l'Eglise est une sorte d'Etat spirituel, dont le centre se trouve en dehors de la Terre, province perdue qu'il doit reconquérir; c'est « un royaume », le Royaume des Cieux, qui vient rallier à lui les royaumes d'ici-bas, tout en les laissant à eux-mêmes pour le temporel. Jérusalem d'En Haut, ainsi que la nomment les Livres saints, l'Eglise est dans ce monde sans être de ce monde. Elle a son origine, sa base, sa loi dans ces régions supérieures d'où elle descend et où elle puise sa lumière et sa force. Les nations sont son héritage, et son œuvre est de les attirer et de les rassembler sous son sceptre, en attirant une à une les âmes dont elles se composent. L'important pour elle est de réaliser, le plus promptement et le plus complètement possible, sa fin suprême, savoir la soumission des peuples à l'obéissance de Christ. Or, là se pose une des questions les plus graves de l'ecclésiologie : Quelle marche l'Eglise est-elle tenue de suivre dans ses admissions et ses exclusions? doit-elle se montrer facile ou sévère? — A première vue il semble que le meilleur moyen de hâter la conquête morale qu'elle a à faire, est d'ouvrir son enceinte à tous ceux qui viennent, et d'y retenir tous ceux qui veulent rester, tous ceux qui consentent à se placer sous sa bannière et sous sa parole. Sa grande obligation, et conséquemment sa grande fonction, est de répandre la foi par la vérité, et la vie par la foi. N'est-elle pas autorisée dès lors à élargir sa tente, pour agrandir et multiplier son action? Si elle n'existait qu'à titre de manifes-

(1) Dans la disposition présente des esprits au sein de notre Protestantisme, ce n'est pas chose facile que de se mettre et de se maintenir à ce point de vue. On a besoin pour cela de regarder moins à ce qui est qu'à ce qui devrait être, en se plaçant devant un idéal qui semble fantastique tant le réel le contredit.

tation d'une conception ou d'une direction chrétienne spéciale, si elle n'était que la communion des saints, comme le veut la dissidence, ou qu'une association conventionnelle, une confession et une profession organisée, comme l'entend l'indépendantisme libéral, elle ne pourrait évidemment procéder ainsi ; elle devrait demander à qui s'approcherait d'elle, non seulement : « que voulez-vous devenir ? » mais « qu'êtes-vous ? quelles sont, dès à présent, vos convictions et vos dispositions religieuses ? » « vous ne pouvez entrer qu'autant que vos principes sont les miens, qu'autant que vous êtes déjà ce que je suis. » La nécessité de cette enquête préalable naîtrait pour elle de sa nature même ; en agissant autrement, elle méconnaîtrait sa constitution et sa fin. Représentation d'une dogmatique ou d'une ascétique déterminée, elle ne pourrait admettre que qui adhère pleinement à sa doctrine et à sa discipline. Il en serait d'elle comme de ces libres associations qui se sont formées de tout temps au sein du Catholicisme lui-même, et qui s'appelaient des *religions*.

Mais, dès que l'Eglise existe à un autre titre, dès qu'elle a ailleurs que dans une sorte de contrat social, son fondement et son appui, dès que sa raison d'être est en Dieu, à qui elle est chargée de ramener les peuples, elle a moins à regarder à elle qu'à son œuvre ou à sa mission ; elle a moins à s'occuper de ses périls et plus de ses devoirs. Institution divine, elle peut se reposer sur la vertu divine et braver des atteintes au-dessus desquelles elle se sent placée. Sans doute, il faut qu'elle veille à ne pas laisser altérer les conditions de sa vie, qui sont celles de sa puissance ; son contact avec le monde ne doit pas être une connivence avec le monde, qu'elle n'attirerait à elle qu'en se livrant à lui ; triomphe apparent, qui cacherait une défaite réelle. Il faut qu'elle garde le *dépôt de la foi*, auquel sont attachées les vertus célestes qui agissent en elle et pour elle ; il faut qu'elle maintienne au niveau évangélique la règle divine de la vérité et de la sainteté ; il le faut, car en cédant là-dessus, elle cesserait d'être elle-même. Mais ces réserves faites, elle a toute

liberté de suivre la voie qui la conduit le plus rapidement à son but, le triomphe universel du Christianisme. La question de savoir si elle doit tenir ses portes ouvertes ou fermées n'est pas alors une question de principe, elle est simplement une question d'expédience, et ainsi déterminée elle est décidée. Avec sa base supramondaine, avec les garanties qu'elle y trouve, l'Eglise peut être large dans ses admissions, et si cette largeur assure ou facilite ses succès, elle est plus que licite, elle est obligatoire. L'Eglise n'est pas uniquement un temple, elle est aussi *une école*, ou si l'on ne veut voir en elle qu'un temple, il faut reconnaître qu'elle renferme et le sanctuaire et le parvis; non seulement on y sert le Dieu-Sauveur, mais on y enseigne et l'on y apprend à le servir.

Dès lors, et pour employer le terme consacré, elle peut être *multitudiniste;* elle peut l'être, et si par là elle étend et accroît son action, elle doit l'être, bien entendu dans les limites indiquées; sa constitution lui en donne le droit, sa destination lui en impose alors le devoir. Aussi l'a-t-elle été dès l'origine, comme on le vit à la Pentecôte où elle reçut tout ce qui se présenta. Elle l'a été dans sa fondation, parce qu'elle l'est dans le plan divin, ainsi que le montreraient à elles seules les paraboles de l'ivraie et du filet.

Ce point si vivement débattu se résout ainsi comme de lui-même par la notion scripturaire de l'Eglise; si l'Eglise n'était qu'une doctrine ou une vie spéciale constituée en association, le multitudinisme serait un désordre contre lequel elle ne saurait trop se prémunir. Mais dès qu'elle est une institution d'un ordre supérieur, que garde la main divine qui l'a fondée, dès qu'elle a en dehors et au-dessus des déterminations ou des garanties humaines, sa raison et sa fin, sa base et sa loi, le multitudinisme lui est permis, toutes les fois qu'il n'expose pas son principe et qu'il sert à son but; plus grandit l'idée d'institution, plus s'étend la possibilité du multitudinisme, et par suite sa légitimité. — Je ne prétends certes point que tout soit décidé par là, car j'ai

parlé de limites ; mais si la question de forme ou d'opportunité demeure, celle de fond ou de droit ne peut plus laisser de doute, et c'est l'important.

Ce point gagné en entraîne d'autres, en particulier le *pédobaptisme* (autre question qui se pose partout, et infiniment plus grave qu'il ne le semble au premier abord). Si l'Eglise peut recevoir qui veut venir, et garder qui veut rester, sa conduite est tracée envers les enfants nés dans son sein, et vis-à-vis desquels elle est évidemment chargée d'une responsabilité spéciale. On lui concède le droit ou, pour mieux dire, on lui reconnaît le devoir de les retenir sous l'influence de la prière et des moyens de grâce, de les environner le plus possible d'une atmosphère religieuse, de leur inoculer dès leurs premiers ans les sentiments de la foi, les impressions de la piété, l'esprit chrétien, tel qu'elle le saisit et le possède elle-même, et de les considérer ainsi, sous bien des rapports, comme siens. L'antipédobaptisme n'a jamais poussé, que je sache, jusqu'à vouloir enlever à l'Eglise cette sorte d'adoption et de maternité spirituelle, jusqu'à lui contester cette action qu'elle exerce sur les enfants placés par la Providence sous sa garde et sous sa tutelle ; il s'est toujours arrêté devant cette conséquence que lui imposerait la logique, comme elle l'imposa à Rousseau. Les baptistes ont beau dire (ce que personne ne leur conteste) qu'il n'y a de vraie religion que dans une adhésion raisonnée et toute personnelle, que dans une conviction libre et réfléchie, ils ont beau tourner et retourner en tous sens ce principe, ils ne négligent point la pédagogie chrétienne. Un sentiment, plus fort que les raisonnements et les systèmes, y ramène malgré qu'on en ait. Cet effort de l'Eglise pour s'emparer, dès le premier âge, des esprits et des cœurs, pour les lier en quelque sorte d'avance à ses idées propres, n'est pourtant légitime, surtout il ne peut être obligatoire, qu'autant que les enfants lui appartiennent sous quelque rapport et à quelque degré, et s'ils lui appartiennent, n'est-elle pas autorisée à les marquer de son

sceau? Il ne faut pas oublier que le baptême, symbole de régénération, est aussi le signe extérieur qui sépare l'Eglise du monde; à cet égard, il est pour l'enfant ce qu'il est mille fois pour l'adulte, même dans les congrégations qui soumettent au plus sévère noviciat. Le baptême que l'homme donne à l'homme n'est jamais qu'un acte figuratif; c'est le baptême d'eau, non le baptême d'esprit. On comprend, dès lors, que le pédobaptisme se soit établi comme de lui-même. S'il ne s'impose pas, il se légitime, tant il sort naturellement des obligations où l'Eglise se sent vis-à-vis de ces êtres que le Christ appelait à lui, et que lui confie une Providence spéciale. Si l'Eglise, par sa nature et par sa destination, peut être multitudiniste, le pédobaptisme est justifié. Il n'y a pas plus de motif pour elle à refuser le rite sacré à l'enfance qu'à la foule de chrétiens de nom, à qui elle est toujours mise en demeure de l'administrer. Du reste, nous ne prétendons point trancher en quelques mots cette question devenue si grave; nous n'y touchons, ainsi qu'à bien d'autres, qu'en tant qu'elle vient se placer sous la lumière du principe dont nous cherchons à nous rendre compte. Nous aurons à l'examiner ailleurs plus directement.

Du principe que nous tenons pour convenu, je veux dire le caractère d'institution divine dans l'Eglise, il dérive donc, sinon l'obligation, du moins l'autorisation du multitudinisme et, par suite, du pédobaptisme.

Mais les conséquences du principe ne s'arrêtent pas là. En voici une autre d'une évidence tout aussi immédiate. L'Eglise étant d'institution divine, le ministère l'est aussi. De là le caractère de l'autorité qu'il exerce et de la soumission qu'il réclame: autorité, soumission, qu'on ne saurait maintenir avec trop de soin dans leurs limites scripturaires, car elles ne sont légitimes qu'à cette condition, mais qui n'en sont pas moins réelles pour n'être pas absolues. Si cela ne fonde nullement la théocratie ou le sacerdotalisme, pas plus que l'institution divine de la magistrature ne fonde l'autocratie, cela environne le ministère évan-

gélique d'une auréole qui fait en partie sa force, et dont le radicalisme le dépouille. Il est bien clair que les attributions de la charge pastorale apparaissent tout autres, selon qu'on la considère comme étant de droit divin ou simplement de droit humain.

Du même principe, il résulte encore qu'on doit respecter, rechercher, garder l'*unité*, non pas seulement l'unité intérieure qui n'est point en cause et qui va de soi, mais l'unité extérieure, dont on fait si bon marché de nos jours. Je ne parle pas, en ce moment, de ce qui se peut dans l'état présent des choses, je parle de ce qui *se doit*, et bien des impossibilités prétendues disparaîtraient peut-être devant le sentiment du devoir, s'il était profond et général. Oublions ce qui est pour regarder à ce qui devrait être, d'après le plan divin que nous ont révélé les Ecritures. Evidemment l'unité est un des attributs essentiels du Royaume des Cieux, comme des royaumes de la terre. Les ruptures qui le divisent en campements étrangers les uns aux autres et le plus souvent hostiles, compromettent sa dignité, sa destination et jusqu'à son existence. Sa *dignité*, car l'esprit de secte ou l'esprit de parti, y prend la place de l'esprit évangélique ; sa *destination*, car on consume dans des luttes intestines, on morcelle, on disperse les ressources et les forces qu'il aurait fallu ramasser pour les porter ensemble à la conquête du monde ; son *existence* elle-même, car les diverses directions, pour se miner mutuellement, arrivent à miner, tantôt sur un point tantôt sur l'autre, le fond même du Christianisme, et l'incrédulité n'a qu'à faire la synthèse de leurs négations partielles pour motiver sa négation totale (1).

L'unité n'est pas l'uniformité, je le veux ; elle s'associe à la diversité dans toutes les œuvres de Dieu, et la vie de la foi exige probablement qu'il en soit ainsi dans l'œuvre de la grâce. Le Royaume de Christ peut, sans se briser, se partager en provinces

(1) Est-ce du dehors ou du dedans, est-ce des philosophes ou des théologiens que provient essentiellement l'immense mouvement critique de nos jours, ainsi que le scepticisme et le négativisme qu'il engendre ?

distinctes; il peut y avoir l'Eglise et les églises *(ecclesiolæ in Ecclesiâ)*. J'accorde encore que, par l'effet d'aberrations dogmatiques et pratiques, les divergences peuvent devenir si profondes qu'elles constituent des religions différentes, et rendent les scissions inévitables en les rendant obligatoires. A côté du devoir de l'union est le droit de séparation, droit redoutable dont il ne faut faire usage qu'avec crainte et tremblement, mais auquel on peut être contraint de recourir. Je reconnais les hautes nécessités qui ont amené le fractionnement actuel et qui menacent de l'étendre. Mais l'erreur est de prendre cet état pour l'état régulier, en transformant le fait en principe, la déviation en loi. Non, ce n'est pas là l'idéal chrétien, ce n'est pas ce que doit et veut être le Royaume de Dieu. Que ceux qui ne voient dans la Société religieuse que des congrégations transitoires, reflet et produit du mouvement de l'opinion, s'attachent à cette vue et s'efforcent de la légitimer, je le comprends. Mais ceux qui, par delà l'association humaine, voient l'institution divine, ne sauraient faire de même, car l'ordre et le plan divin se montrent à eux sous un autre aspect, qui ne leur permet point de s'unir aux théories dissolvantes, de quelque appareil dialectique et mystique qu'elles s'entourent. S'ils repoussent ce *socialisme* formaliste, qui sacrifie à une uniformité menteuse l'élément de liberté, le droit du chrétien, ils ne peuvent sympathiser à cet individualisme qui méconnaît l'élément d'autorité, le devoir du chrétien, et réduirait tout en poussière.

Le *dogme du morcellement* est l'hérésie ecclésiologique de nos jours ; mais la notion de l'unité, tout obscurcie et faussée qu'elle est maintenant, ressortira tôt ou tard de la notion scripturaire de l'Eglise. Les systèmes passent, les principes restent. L'Eglise, contre laquelle ne prévaudront point les portes de l'Enfer, triomphera des erreurs de ses enfants comme des attaques de ses ennemis. L'Esprit de Christ la ramènera à sa loi souveraine par la puissance de la vérité et de la charité. Il n'y aura un jour, nous le savons, qu'*un seul troupeau,* comme il

n y a qu *un seul Pasteur*, et nous devons aspirer à ce jour prédit. S'il nous est impossible, dans l'état présent des idées et des choses, de concevoir par la raison cette transformation de la Chrétienté, nous pouvons, nous devons l'espérer et la contempler d'avance par la foi (1).

Nous pourrions montrer encore, de ce point de vue, que l'Eglise, postulant la catholicité et tendant ou devant tendre à la réaliser, ses rapports avec l'Etat ne sauraient être, en principe, ce que les veut le radicalisme. La séparation absolue qu'il pose en droit et qu'il s'efforce de traduire en fait, possible peut-être avec un nombre indéfini de petites congrégations, contenues les unes par les autres et vis-à-vis d'elles-mêmes et vis-à-vis de l'Etat, ne l'est pas avec une Eglise générale qui, embrassant le pays entier où elle aurait ses institutions, ses fondations, ses œuvres, se trouverait sur mille points en contact et pourrait, par là même, entrer en conflit avec le corps politique. Pour que les deux corps ainsi mêlés aient leur libre action, en conservant chacun son indépendance propre, son autonomie respective, il y faut évidemment une union réglée. Je dis *union,* et ce système n'a vraiment pas été discuté jusqu'ici. On le confond avec le système de fusion, qu'il repousse, et l'on se figure l'avoir jugé (2).

Voilà quelques corollaires du caractère d'institution et du droit collectif qu'il fonde. Indiquons ce que donne le caractère d'association, le droit individuel ; car il faut tenir les deux constamment unis, comme ils le sont dans l'Ecriture, pour rester dans le vrai. Les reconnaître l'un et l'autre au point de départ, et puis ne tenir compte en réalité que d'un seul dans la déduction ou la construction systématique, c'est, je le veux,

(1) La question de l'*unité de l'Eglise* sera reprise au chapitre suivant et traitée avec toute l'ampleur qu'elle mérite. (*Edit.*)

(2) Notre auteur s'expliquera plus loin à cet égard (*Edit.*).

rendre cette déduction plus facile et plus nette, mais c'est aussi la faire radicalement erronée.

Sous ce second aspect, que les termes de « libre association », de « droit individuel », n'expriment qu'imparfaitement, l'Eglise, se montrant comme un produit spontané du sentiment chrétien, comme un épanouissement de la foi, ou de la vie de la foi, suppose cette foi, cette vie chez ses adhérents, et ce qu'elle suppose, elle l'exige. Mis en relation immédiate avec Dieu en Christ, le croyant est fait *roi et sacrificateur*, selon l'expression biblique; et à cette haute prérogative se lient des droits et des devoirs correspondants. Le Livre des révélations lui est ouvert, et il doit y chercher, par lui-même, la règle de la vérité et de la sainteté; appelé, sous sa propre responsabilité, et en quelque sorte à ses risques et périls, à croître continuellement dans la connaissance et dans la grâce, à combattre l'erreur et le mal, il est obligé de garder pur le dépôt de la foi, par une scrupuleuse fidélité à ce qu'il juge le vrai et le bien devant Dieu. De là le devoir d'« *examiner toutes choses* », doctrines et églises, « *afin de retenir ce qui est bon* »; de là, par conséquent, le droit du jugement individuel : devoir et droit qui doivent être constamment contrôlés par d'autres, mais qui ressortent de l'esprit comme de la lettre de l'Evangile. Les attributions de la conscience religieuse et morale, de la conscience *personnelle*, suivant le langage du jour, apparaissent vives et fortes à un point de vue où tout se passe, en définitive, entre l'âme et Dieu.

Ce principe, si célébré aujourd'hui sous le nom de *sacerdoce universel*, relève et sauvegarde l'élément spirituel de la communauté chrétienne, en maintenant le rapport direct des fidèles avec le Sauveur, en même temps que la norme scripturaire, à laquelle tout doit se ramener. Poussant à la réalisation du pur idéal évangélique, s'attaquant à tout ce qui le rabaisse ou l'altère, il empêche l'Eglise de s'immobiliser et de se séculariser; il reporte sans cesse en première ligne le fond doctrinal et vital d'où sort l'unité intérieure, hors de laquelle l'unité exté-

rieure n'est qu'une apparence menteuse. Il tient en garde contre les excès et les dangers du multitudinisme, de même que contre le formalisme de l'orthodoxie et du culte, cette religion morte où l'homme est si enclin à se réfugier. Contenu dans ses justes limites, il entretient, à côté du respect de ce qui est, la recherche de ce qui doit être; il produit le mouvement dans l'ordre, conformément à une des grandes lois providentielles qui régissent le monde moral comme le monde physique.

Mais on voit tout de suite que, malgré sa légitimité, s'il devient trop prépondérant, surtout s'il se fait absolu, ce principe crée une tendance non moins périlleuse que l'est la précédente, livrée à elle-même sans contrôle. Pour éviter les écueils de droite, il jette sur ceux de gauche. Si l'une des tendances donne à la longue ce qu'on a nommé le *socialisme ecclésiastique*, l'autre engendre un *égotisme* et un *séparatisme* sans frein. Il en est dans la sphère religieuse comme dans la sphère politique, où l'abus du droit collectif, érigé en droit divin, finit par coucher les peuples sous un joug auquel ils n'osent toucher; tandis que l'abus du droit individuel les tient dans un état permanent de surexcitation et d'insurrection.

Le mouvement général des idées et des choses nous place, de plus en plus, sur ces pentes extrêmes. La voie moyenne, la seule vraie et la seule sûre, est toujours moins suivie. La réaction contre les écarts d'un dogmatisme dissident avait jeté l'Angleterre dans le Puséysme qui la travaille encore; les excès d'un rationalisme et d'un latitudinarisme devant lesquels tout s'évapore, jette l'Allemagne dans un confessionalisme où l'acte liturgique remplace la vertu mystique de la foi : aberration qui prépare des conquêtes à Rome sur la terre de la Réformation, comme elle lui en a donné sur le sol le plus ferme du Protestantisme.

Oh! que nos temps sont graves! D'un côté le flot montant d'une science qui se glorifie de renverser le Christianisme en l'expliquant ou en le dépassant; d'un autre côté, au sein du Chris-

tianisme lui-même, un trouble immense de la théologie et de l'ecclésiologie, des principes et des faits. L'indépendantisme surexcite l'ecclésiasticisme et l'ecclésiasticisme l'indépendantisme, qui s'exagèrent l'un l'autre en se repoussant. La marche la plus effective ou la seule effective vis-à-vis d'eux, est de reconnaître à chacun la portion de vérité qu'il représente, et de lui demander de reconnaître à son tour celle qu'il néglige, c'est-à-dire de remonter aux principes constitutifs et de laisser à tous leur rôle et leur rang. Sachons les maintenir dans leur intégrité contre les directions qui les mutilent ou les faussent. Là est notre obligation et notre sûreté.

En résumé, des deux caractères, ou des deux aspects de l'Eglise, posés trop exclusivement, dérivent deux tendances qui doivent se limiter, se compléter, s'équilibrer, à tel point que chacune donne l'erreur au lieu de la vérité, le mal au lieu du bien, lorsqu'elle s'isole en se développant sur sa ligne logique, ainsi que le montrent, comme à l'œil, d'une part le Puséysme anglais, le confessionalisme allemand, et de l'autre l'indépendantisme dogmatique et libéral. La première de ces tendances, étendant le bénéfice de l'institution divine, avec les droits qu'elle confère, à une organisation toujours humaine, quelque basée qu'elle puisse être sur les données de la révélation, expose à mettre avant tout les intérêts de l'Eglise, qu'elle identifie avec le Christianisme, et à subordonner le spirituel au rituel. Pour attirer plus aisément le monde à l'Evangile, elle peut laisser mitiger l'esprit de l'Evangile par l'esprit du monde, transaction adultère, qui l'abaisse et la ruine en paraissant la servir et la glorifier. Elle peut, de concession en concession, compromettre en toute chose le fond par la forme, la piété par l'observance, le sentiment chrétien par l'acte liturgique, la vie de la foi par la profession de foi, et changer la religion tout entière en un *opus operatum*, sorte de pharisaïsme, qui a souvent envahi la Chrétienté, et auquel s'adressait déjà cette parole de l'Apoca-

lypse : « *Tu as le bruit d'être vivant, mais tu es mort.* » Alors même que les ordonnances ecclésiastiques répètent avec l'Ecriture que « *Dieu regarde au cœur* », elles n'atteignent, en fait, que les dehors; et si elles portent plus haut, elles remplacent d'ordinaire la sanctification évangélique, qui veut animer la vie de la terre de la vie du Ciel, par un rigorisme ascétique qui cherche la vie du Ciel en rompant avec la vie de la terre. De plus, cette direction, tendant par son principe même à faire passer incessamment à l'Eglise visible les prérogatives de l'Eglise invisible, elle peut étendre à tout son pouvoir de lier et de délier, élever son autorité jusqu'à l'extinction de la libre spontanéité que pose ou suppose partout l'Evangile, et courber de nouveau les âmes sous le joug des traditions et des ordonnances humaines. Absolutisme, légalisme, formalisme, voilà les écueils de cette direction, sortie de ses bornes et devenue souveraine. Les Eglises latine, grecque, orientale, le montrent à qui veut le voir. Le Protestantisme l'a montré lui-même bien des fois; au xviie siècle, par exemple, et, en particulier, dans sa forme anglicane et dans sa forme luthérienne.

L'autre direction, en se faisant absolue et exclusive, comme il lui arrive si fréquemment aujourd'hui, sort également de la voie véritable et jette sur des écueils opposés. Pour fuir le socialisme, elle pousse à un individualisme qui finirait par tout compromettre, car le dernier mot de l'autonomie qu'elle célèbre est, en bonne logique, que l'on ne doit croire et obéir qu'à soi. Si l'Eglise, comme l'Evangile, dont elle est ou doit être l'expression, respecte et sauvegarde l'individualité dans l'intérêt de la responsabilité, si elle laisse à la conscience personnelle tous ses droits pour lui laisser tous ses devoirs, il n'en est pas moins vrai qu'elle est un corps, que la socialité fait sa vie, et que l'unité est un de ses attributs ou de ses postulats essentiels. Elle est, sans doute, une société spirituelle, mais une société réelle, providentielle, surnaturelle à bien des égards, qui a, par conséquent, d'autres bases et d'autres lois que les mobiles opi-

nions de l'homme. On voit que par ce côté les théories radicales sont l'antipode de la notion scripturaire, tout autant que les théories théocratiques le sont par l'autre côté. Posez en principe que l'Eglise chrétienne n'est qu'une résultante historique de la foi et de la vie chrétienne, non seulement vous la dépouillez par là des attributions supérieures dont la revêt l'Ecriture, mais vous êtes conduit, par la logique du système, à exiger qu'elle soit la représentation adéquate de son principe, et, par suite, à établir pour condition d'admission la vérité et la sainteté absolues, la plénitude de la foi et de la régénération, puisqu'en deçà se trouve, à un degré ou à l'autre, ce mélange impur qu'on flétrit sous le nom de *multitudinisme*, et qui fait rompre avec les Eglises nationales. Or, l'expérience, plus forte que la logique du système, ayant prouvé que c'est là une utopie, on se rabat ou sur une certaine détermination de la vérité ou de la sainteté évangélique, arbitrairement érigée en norme, ou sur la profession verbale de cette vérité et de cette sainteté : un puritanisme apparent se substitue au puritanisme réel qu'implique le principe (indépendantisme *dogmatique)*. Ou bien, se jetant dans l'extrême latitudinarisme, on demande uniquement que chacun proclame ses convictions, en appelant à soi ceux qui les partagent, et en courant même le risque de demeurer seul (indépendantisme *libéral)*. Evidemment, c'est trop et trop peu. Je ne veux juger ici le principe que par ce qu'il donne. De quelques restrictions qu'on l'entoure, avec quelque talent qu'on l'expose, quelque prestige qu'il exerce dans certaines de ses directions, son résultat final, à moins qu'on n'y pare par une inconséquence, a toujours quelque chose qui blesse profondément le sens chrétien, comme l'esprit et la lettre des Ecritures. Son dernier mot est celui-ci : « L'Eglise n'existe pas, il n'existe que des églises (1). » L'idéal universellement admis et constamment poursuivi durant dix-huit siècles est une illusion que

(1) Schérer, *Esquisse*, etc.

dissipe la science. Au lieu d'un royaume, des campements isolés et nomades ; au lieu d'un foyer central et permanent de lumière et de vie, grandissant par sa propre flamme, des foyers détachés qui s'allument et s'éteignent incessamment ; la société chrétienne brisée en fractions toujours plus nombreuses, le monde chrétien toujours à l'état de pays de mission ; et cet état, dont on gémissait jusqu'ici comme d'un désordre, constituant l'ordre même, l'ordre éternel et divin. Voilà le terme logique de l'indépendantisme, et déjà son terme historique. Eh bien ! encore une fois, la conséquence juge le principe. Une doctrine qui a ainsi l'erreur à son terme — car, faire d'un fractionnement indéfini l'état régulier de la Chrétienté est certainement une erreur — cette doctrine a nécessairement l'erreur à son point de départ.

Ne nous lassons pas de le dire, les deux directions antagonistes sont tout ensemble excessives et partielles ; elles dénaturent en sens inverse la notion scripturaire de l'Église, dont elles prétendent être l'expression exacte ou l'évolution normale. C'est un double écart contre lequel il faut également se prémunir.

Mais, nous crie la direction patronnée par la pensée du jour, le principe de l'indépendantisme, qui n'est que la prééminence de l'esprit sur la lettre, est vrai en soi, il l'est bibliquement aussi bien que rationnellement, vous le reconnaissez vous-même. — Oui, ce principe est vrai, mais dans sa mesure et à son rang ; il est vrai, mais incomplet ; et il se fausse en s'exagérant.

Au lieu de s'isoler et de se repousser, il faut que les deux principes s'unissent et s'équilibrent : ils doivent être coordonnés et non subordonnés. Les subordonner l'un à l'autre, c'est, en fin de compte, les absorber l'un dans l'autre et renverser l'ordre providentiel, ainsi que l'ont fait la plupart des constitutions ecclésiastiques et que le font généralement les théories théologiques.

Mais, cette coordination, d'où sortirait le mouvement régulier et progressif de la Chrétienté, comment l'opérer ? Sans prétendre résoudre cette question des questions, qui est pour l'Église ce

qu'est pour l'État celle de la liberté et de l'autorité, ou celle de l'indépendance personnelle et de l'ordre public, nous essaierons d'en marquer quelques points, à mesure qu'elle viendra se poser devant nous sous ses divers aspects. Dans tous les cas, ce qui est acquis dès à présent, ce qui doit dominer la théorie et la pratique, c'est le dualisme interne, constitutif, irréductible du phénomène ecclésiastique, et conséquemment l'erreur radicale des systèmes unitaires : point capital, s'il était une fois décidément et universellement reconnu; car il fournirait, sinon l'organisation elle-même, du moins sa base et sa loi; s'il ne donnait pas la solution du problème, il ouvrirait et tracerait la route dans laquelle il faut la chercher.

Je terminerai ces considérations générales par une remarque qu'il peut être utile de rappeler. Il n'est pas rare que l'on confonde l'Église chrétienne avec le Christianisme, de même que l'Église protestante avec le Protestantisme, ou que l'on argumente comme si les deux termes pouvaient s'échanger. Cette confusion, fort commune, est une grande source d'erreur. Il serait bien essentiel et, ce semble, bien facile de l'éviter.

Le Christianisme est si peu l'Eglise, qu'on peut, avec l'esprit chrétien, repousser toutes les églises chrétiennes, comme on peut, avec l'esprit protestant, se tenir éloigné de toutes les églises protestantes (Darbysme). Une Église est l'esprit revêtu d'un corps, l'idée sous forme déterminée, avec un ensemble d'institutions et de règles, de dogmes et de rites, où entrent nécessairement bien des éléments humains, et, par suite, bien des imperfections. Le pur idéal évangélique, symbole ou reflet du Ciel, ne se retrouve jamais pleinement dans la réalisation terrestre. Quelles que soient les sévérités dont s'arme une Église pour maintenir l'intégrité de sa doctrine et de sa discipline, elle ne sera jamais, même en théorie, ce qu'elle se croit peut-être, une représentation adéquate de l'Église invisible. Et la Chrétienté, qu'on peut, à un certain point de vue, considérer comme l'Église universelle,

se distingue par des caractères bien tranchés des églises proprement dites. La Chrétienté, prise en soi, est sans organisation; les églises sont organisées : la Chrétienté n'est autre chose que le monde chrétien en opposition avec le monde non chrétien; les églises ont de plus des institutions positives, des formules dogmatiques, des règles disciplinaires, qui les constituent chacune à part.

Sans doute, cette différence intrinsèque entre le Christianisme et l'Église n'est ni méconnue ni contestée. Et pourtant il n'est pas rare que dans les discussions on la tienne comme si elle n'était pas. Il y a là, au fond, une sorte d'hommage rendu au principe ou au postulat de catholicité par ceux-là mêmes qui le combattent.

Ce qui est vrai des églises chrétiennes vis-à-vis du Christianisme ou de la Chrétienté, l'est également des églises protestantes vis-à-vis du Protestantisme. Le latitudinarisme a longtemps affirmé que le principe protestant : « la Bible et l'examen » suffit à l'Église comme il suffit au fidèle, et que, par conséquent, l'Église protestante n'est que la résultante ou l'application de ce principe, qui, la faisant tout ce qu'elle doit être, constitue, par cela même, sa norme souveraine, comme il constitue sa base fondamentale. Il y a, certes, de la vérité dans cette assertion, quoiqu'elle n'ait été trop souvent qu'une arme de guerre, à peu près abandonnée aujourd'hui. Si la Bible, universellement reçue pour règle divine de la foi, était lue, méditée, suivie avec la religieuse soumission qu'elle réclame, si on la laissait dire simplement ce qu'elle dit, et rien que ce qu'elle dit, y cherchant uniquement à être *enseigné de Dieu*, elle donnerait, je n'en doute point, l'unité générale de croyance et de vie nécessaire à la direction de l'Église. Elle le fera, quand l'esprit de Christ animera plus réellement et plus complètement la Chrétienté. L'erreur du système est d'oublier ce qui est, pour poser comme existant ce qui devrait être. On peut bien dire que le Protestantisme est la Bible et l'examen, la Bible théopneustique et la foi

personnelle puisée dans la Bible ; c'est là, en effet, ce qui le caractérise dans son opposition au Catholicisme d'une part, et, de l'autre, au rationalisme. Mais les églises protestantes sont des associations constituées chacune autour d'une libre interprétation de la Bible. Par delà le principe général du Protestantisme, qui leur est commun à toutes, elles ont des doctrines, des pratiques, des formes particulières, qui les distinguent et les séparent les unes des autres. Aussi longtemps que ce principe n'aura pas donné un accord plus profond et plus complet, il y aura *l'Eglise protestante*, ou le Protestantisme, et *les églises protestantes*.

Cette observation subsiste alors même qu'on établit pour fondement ou pour facteur, non la doctrine, mais la vie, non la Bible, mais le Christ ; car on ne s'entend pas plus sur le Christ que sur la Bible. Cela ne mène donc à rien d'effectif ; à moins qu'on ne suppose que ce simple déplacement des termes fera cesser la divergence des opinions, supposition qu'on semble faire réellement, mais qui est bien enfantine, on en conviendra.

Il y a donc dans la notion concrète d'Eglise chrétienne, ou d'Eglise protestante, plus ou moins que dans la notion abstraite de Protestantisme ou de Christianisme. Ce sont choses distinctes, quoique étroitement unies. Les confondre, dans l'intérêt de la systématisation ou de l'argumentation, c'est les fausser ; et cette confusion, d'où naissent ou peuvent naître les plus graves méprises, est, je le répète, très fréquente ; les meilleurs esprits y tombent, Vinet, par exemple (1).

A cette observation, j'en ajouterai une autre qu'elle appelle en quelque manière. Il faut distinguer non seulement entre le Christianisme et l'Eglise, mais entre l'Eglise et les églises. C'est au centre caché de l'Eglise, c'est dans le corps mystique de Christ, qui met les âmes en communion avec Dieu et la terre avec le Ciel, que réside essentiellement l'institution divine, et les forces,

(1) *Manifestation des convictions religieuses.*

les grâces, les vertus qu'elle porte en elle ; c'est de là qu'elle les étend sur les diverses communautés, leur communiquant plus ou moins de ses attributions, selon qu'elles sont plus ou moins conformes à la norme scripturaire, au type divin. Dans les églises, l'élément humain existe toujours, et trop souvent il domine : formes inadéquates du Royaume des Cieux, elles ne participent à ses droits et à ses privilèges que dans la mesure où elles reproduisent son esprit. Elles ont toutes quelque chose d'En Haut, aucune n'est entièrement d'En Haut : aucune n'est l'Eglise. Et celles qui s'arrogent ce titre, afin de s'en attribuer les prérogatives, et qui qualifient toutes les autres de *sectes*, sont en réalité les plus sectaires de toutes.

On voit combien le problème ecclésiastique (car c'est bien un problème) est aujourd'hui complexe, par conséquent difficile et délicat. Il importe, par-dessus tout, de s'y garder des solutions extrêmes entre lesquelles oscille l'esprit du temps, et d'y maintenir fermement la vraie notion scripturaire qui, devant tout éclairer, tout contrôler, tout régler, doit par cela même tout dominer.

CHAPITRE II

ATTRIBUTS DE L'ÉGLISE (et spécialement de son UNITÉ) (1)

I

ATTRIBUTS DIVERS. — **A cet égard, et surtout au point de vue de « l'unité », l'Eglise visible est bien peu adéquate à l'Eglise invisible. — Deux questions : 1° « d'utilité » : le fractionnement est-il un bien ou un mal? 2° de « principe » : le fractionnement est-il, comme on le soutient, l'état régulier d'après l'Ecriture ?**

L'Eglise est une, sainte, apostolique, catholique (ou universelle) et perpétuelle.

Cela est évident pour l'Eglise intérieure ou mystique. Elle est *une;* car renfermant toutes les âmes justifiées et régénérées, elle s'avance dans le même esprit, sous le même Chef et par la

(1) Le lecteur remarquera sans doute dans la suite de cet ouvrage plusieurs répétitions; il sera peut-être aussi choqué du manque de proportion dans les développements, certains chapitres paraissant devoir être plus complets, les autres plus abrégés. Il voudra bien excuser ces défauts en se rappelant que l'œuvre du Professeur Jalaguier n'était pas destinée à la publicité. — Il s'agit simplement ici d'une suite de « *leçons sur l'Eglise* » données au jour le jour, souvent remaniées au gré des circonstances, et que nous avons divisées et coordonnées de notre mieux, cherchant, avant tout, à les rendre aussi claires que possible. — Nous espérons donc que le lecteur, s'attachant plus au fond qu'à la forme, ne se montrera pas trop sévère. — Qu'il veuille bien se rappeler sans cesse que le Professeur Jalaguier préféra manquer de lien et d'unité que de manquer à la Parole de Dieu *(Edit.)*

même route, vers la *Jérusalem d'En Haut* dont elle fait déjà partie (Héb. XII, 22). Ce n'est pas que tous ses membres aient les mêmes lumières et les mêmes pratiques, mais tous vivent de la même vie, parce qu'ils ont tous au fond la même foi, ayant tous *revêtu le Seigneur Jésus* et reçu dans leur cœur *la vérité qui est selon la piété* (Tite I, 1). Le Royaume de Dieu est au dedans d'eux (Luc XVII, 21; Rom. XIV, 17); leur communion avec Dieu, en Jésus-Christ, forme le lien invisible qui les met en communion les uns avec les autres (I Jean I, 3) et avec les habitants du Ciel (Eph. I, 10; Phil. III, 20).

Elle est *sainte;* car elle ne se compose que des hommes qui ont renoncé à eux-mêmes pour aller à Christ, et qui s'efforcent de le glorifier par leurs dispositions et par leurs œuvres (Eph. V, 26).

Elle est *apostolique*, soit au sens historique, soit au sens dogmatique; car elle a été fondée par les apôtres, et elle s'attache à suivre fidèlement leur parole (Eph. II, 20).

Elle est *catholique*, dans la double acception du mot, c'est-à-dire tout à la fois universelle et vraie; car elle embrasse toutes les communions, elle se nourrit de la vérité qui est la vie. Elle est en Christ, et Christ est en elle. Or, « là où est Christ, dit Théophore, là est l'Eglise catholique ».

Elle est *perpétuelle;* car même dans les temps de l'incrédulité et de la corruption la plus profonde, Dieu se réserve ce que saint Paul nomme « *le résidu selon l'élection de grâce* » (Rom. XI, 5). Elle ne finira sur la terre que lorsqu'elle sera parfaite dans le Ciel.

Ces caractères constitutifs doivent se refléter à quelque degré dans l'Eglise visible, enveloppe de l'Eglise invisible et sa représentation ici-bas. Mais, dans son état actuel, l'Eglise, — si l'on peut donner ce nom à une masse si divisée et si troublée, — offre à peine une vague empreinte, une ombre effacée des attributs de sa céleste origine. Elle a bien la perpétuité, selon la promesse; elle s'est conservée à travers les oppositions et les périls, elle se

maintient et s'étend encore sous nos yeux. Elle est apostolique et catholique, en tant qu'elle continue l'œuvre des apôtres et qu'elle tend à devenir universelle. Elle possède la vérité, au sein même de ses aberrations, en tant qu'elle garde la Parole de Dieu et fait profession d'y croire et de s'y soumettre. Elle peut être appelée sainte, malgré ses souillures, en tant qu'elle est consacrée à Dieu et qu'elle renferme son peuple (I Pier. II, 9). On peut dire qu'elle est une, en ce sens que les membres du corps de Christ, répandus dans ses diverses sections, forment comme le lien qui les rapproche et les unit les uns aux autres, et que, d'ailleurs, considérée elle-même dans son ensemble, elle constitue un tout, la Chrétienté, par opposition aux religions étrangères.

Mais, cela reconnu, et avec quelque complaisance qu'on le relève, comment ne pas gémir de l'état anormal de la société chrétienne ! Que la vérité et la sainteté y sont rares, faibles, précaires ! Qu'elle est loin de répondre à l'idée qu'en donne le Nouveau Testament et aux titres glorieux dont il la revêt ! Qu'il s'en faut qu'elle reproduise, autant qu'elle pourrait et devrait le faire, suivant sa destination, les traits de l'Eglise invisible ! Sans doute, on ne saurait espérer qu'elle lui soit jamais adéquate ; mais il est possible, et conséquemment obligatoire pour elle, d'en montrer au moins les caractères essentiels ; autrement, elle n'en serait plus ni la réalisation ni la représentation.

L'un des points sur lesquels l'histoire de l'Eglise s'éloigne le plus peut-être des idées et des normes scripturaires, est celui de l'UNITÉ. L'Eglise s'est brisée en églises, non seulement diverses mais hostiles ; les membres de ce vaste corps se sont séparés, en prétendant s'unir par là plus étroitement au Chef, comme si Christ était divisé (I Cor. I, 13). Ces ruptures ont eu des causes très différentes. On le voit par les noms qui leur sont restés et qui les caractérisent pour la plupart. Elles ont eu fréquemment leur source dans des divergences de vues sur la constitution ecclésiastique, ou sur des questions dogmatiques d'une importance

secondaire. Mais elles ont eu quelquefois des raisons plus graves. Il s'est produit des opinions et des pratiques tellement attentatoires au principe fondamental de la foi et de la vie chrétienne, qu'elles rendaient l'union impossible. Nous essaierons d'indiquer plus loin quels sont, sous ce rapport, les droits et les devoirs du chrétien, ainsi que les limites qui les circonscrivent.

On s'accordait autrefois à considérer ces divisions comme un désordre et un mal, alors même qu'on les jugeait inévitables d'après la nature des choses, et irrémédiables aussi longtemps que cet état se maintenait. De toutes parts on les déplorait et on en gémissait. Mais de nos jours, il n'est pas rare d'en entendre faire l'apologie. On prétend, non seulement les justifier en tant qu'elles ont été nécessaires et obligatoires, mais les légitimer en elles-mêmes et en principe. On représente le morcellement comme l'état normal de la Chrétienté. On soutient qu'il est dans la nature du Christianisme de se diviser à la surface, et dans sa destinée de se briser en associations diverses. On cherche à démontrer que l'union des disciples en un seul corps est une utopie, dont il est plus qu'illusoire de poursuivre la réalisation, car c'est aller contre l'ordre et le plan divins. On affirme que la multiplicité des sectes, loin d'être un mal, est plutôt un bien; qu'elle porte dans le royaume de Jésus-Christ la grande loi de la nature et de la Providence, qui place partout la variété à côté de l'unité; qu'elle exerce le support, pousse à sonder plus profondément les Ecritures, excite une sainte émulation, anime le zèle et l'activité, manifeste les diverses faces de la doctrine et de la vie évangélique, dont chacune arrive ainsi à un plus complet développement. Posant en axiome que l'unité intérieure est la seule véritable, et par suite la seule exigée, on dit qu'elle existe, au milieu des divisions, partout où l'on reste attaché au fondement qui est Christ; qu'elle tend de jour en jour à se produire d'une manière plus générale et plus intime; que les différentes dénominations, par le fait même de leur nombre, apprennent de plus en plus à se respecter, à s'apprécier, à s'estimer récipro-

quement ; qu'elles s'allient dans les grandes entreprises religieuses de notre époque ; qu'il peut y avoir autant de charité entre elles, avec plus de vérité et de fidélité, que si elles ne formaient extérieurement qu'une seule organisation. Union de fond, diversité de formes, c'est la vie.

Ces doctrines, comme toutes celles qui s'accréditent dans l'opinion, descendent incessamment de la théorie à l'application, du domaine des idées dans celui des faits. On pouvait s'y attendre, car les principes finissent toujours par se traduire en actes. Les ruptures se multiplient. Chaque commotion ecclésiastique, chaque revirement théologique en amène de nouvelles ; et il n'y a rien là que de naturel avec la notion qu'on se fait de l'Eglise, ainsi que du droit et du devoir de la séparation.

On peut distinguer ici deux questions ; une question de *principe* : le fractionnement est-il l'état régulier, celui qu'annonce et réclame le Nouveau Testament? Une question d'*utilité* ou d'expédience : ce fractionnement présente-t-il plus d'avantages que ne ferait l'union? J'ai touché par bien des côtés à la première question, qui est la véritable, et j'y reviendrai. Arrêtons-nous un instant à la seconde.

II

QUESTION D'UTILITÉ. — **Situation faite au Protestantisme par les luttes et les divisions : 1° vis-à-vis du Catholicisme ; 2° vis-à-vis du monde ; 3° vis-à-vis de lui-même. — La désunion et le morcellement ont pour lui plus d'inconvénients que d'avantages.**

Sans doute, sous la grande loi providentielle qui tire le bien du mal, la diversité des sectes contribue à des fins utiles : elle a souvent servi à réveiller l'Eglise, à ranimer le zèle, à retremper la foi, à restaurer la vérité, à inspirer l'activité et la vie ; elle est aujourd'hui nécessaire peut-être pour briser des constitutions et des formes vieillies, où l'esprit chrétien se trouve comme captif, et qui entraveraient le nouvel essor qu'il doit prendre

dans le nouvel ordre social qu'annonce le mouvement des idées et des choses. Mais aussi, et il faut bien qu'on en convienne, cette immense et profonde rupture donne lieu à des discussions passionnées; elle porte généralement à exagérer les points sur lesquels on se partage, au détriment de *la vérité qui est selon la piété;* elle transforme la religion en théologie, le christianisme théorique, objet des débats, se superposant au christianisme pratique; elle éloigne de plus en plus les uns des autres les disciples du *Prince de la paix;* elle nourrit entre eux des préventions, des antipathies, des luttes infiniment nuisibles à l'exercice de la charité, comme à un large et calme développement spirituel; elle arrête une foule d'âmes dans leurs voies; elle scandalise les faibles, afflige les humbles, attriste les débonnaires, réjouit les incrédules, expose l'Evangile aux attaques et aux railleries du monde, amoindrit, en les dispersant, les ressources et les forces du Protestantisme et crée un des plus grands obstacles à la propagation de la foi et de la vie chrétienne. On se sépare, on se combat, on se neutralise mutuellement, lorsqu'on devrait s'unir contre l'ennemi commun, l'incrédulité; et des efforts qu'on fait pour s'affaiblir et se discréditer les uns les autres, résulte à la longue l'affaiblissement et le discrédit universel de la religion elle-même. Rien, certes, n'est plus propre à déconsidérer l'Evangile de la grâce que le zélotisme de ses défenseurs. La lutte des théologiens a fait depuis trois quarts de siècle, et fait encore plus de ravages que la critique des philosophes. C'est surtout des institutions fondées dans l'intérêt de la foi, c'est de nos universités, c'est de notre corps pastoral lui-même que dérive le flot montant du scepticisme et du négativisme.

Qu'on excuse le déchirement de l'Eglise par la nécessité des choses, qu'on le légitime par l'obligation de repousser l'erreur et la superstition mises à la place de la vérité et de la piété, je le comprends. Mais aller jusqu'à le justifier en soi, jusqu'à le transformer en loi du Royaume de Dieu, c'est se laisser tromper par ce qui est sur ce qui devrait être.

Prenez, sous leur forme absolue, soit le puritanisme dogmatique, soit l'indépendantisme individualiste, et pressez-les pour leur faire rendre ce qu'ils contiennent, vous les verrez aboutir à un morcellement indéfini, l'un par son principe de la profession de foi, l'autre par son principe de la sincérité des convictions. N'autorisant à entrer ou à rester dans une Eglise qu'autant qu'on est pleinement d'accord avec elle, au double point de vue de la doctrine et de la discipline, tout peut devenir motif légitime et obligatoire de rupture. Le puritanisme dogmatique l'a largement et fréquemment montré, et l'indépendantisme individualiste, qui n'est que d'hier, et que n'a pas encore jugé l'expérience (1), le laisse assez voir. Je n'en voudrais pour preuve que ce qu'un esprit aussi élevé et aussi sage que Vinet est arrivé à y faire du rapport de l'Eglise avec l'Etat. Les deux directions iraient, en fait, au terme que le Darbysme pose en principe; ce ne serait pas la négation de l'Eglise, c'en serait la ruine; ce serait cette situation appelée par Vinet « où tout le « monde étant dissident, personne ne le serait plus ».

Mais par la loi des réactions, qui jette alternativement d'un extrême dans l'extrême contraire, un parti nombreux pousse à l'universalisme ou au latitudinarisme ecclésiastique, proclame un tolérantisme illimité, ouvre les temples comme les académies à toutes les opinions qui se disent chrétiennes, et, plaçant en première ligne la libre investigation, au nom de la conscience et de la science, convertit l'Eglise, d'une société de croyants ou de professants, en une société de *chercheurs*.

Dans un tel état de choses, je ne saurais prétendre à des déterminations précises et complètes sur un sujet si bouleversé, et qui porte, d'ailleurs, au centre de ce dualisme interne que nous avons constaté à tant d'égards dans la donnée biblique elle-même.

(1) L'expérience ne s'est que trop prononcée depuis que ceci a été écrit. (*Edit.*)

Il existe ensemble le devoir de l'union et le droit de séparation, l'œuvre de la condescendance et celle de la fidélité qu'il est si difficile de faire marcher main à main. (J'essaierai ailleurs d'y marquer quelques règles générales). Ici je voudrais seulement maintenir contre les tendances du jour un des éléments ou des attributs scripturaires de l'Eglise, celui d'unité. Il y a là, à mon sens, un principe à justifier et un écart à signaler ou à prévenir.

Si le morcellement du monde chrétien est une nécessité dans les circonstances présentes, il n'en est pas moins un désordre, et par là même un mal et un grand mal. En nous attachant d'abord à la question d'utilité, une enquête *de commodo et incommodo* sera-t-elle favorable à l'opinion qui célèbre les heureux effets de la diversité des doctrines et de la multiplicité des sectes ? J'examinerai rapidement la position que le fractionnement du Protestantisme lui fait vis-à-vis *du Catholicisme*, vis-à-vis *du monde*, et vis-à-vis *de lui-même*, je veux dire relativement à l'œuvre de régénération et d'évangélisation qu'il a à accomplir :

1° *Vis-à-vis du Catholicisme.* — Il s'est opéré dans le Catholicisme une restauration analogue à celle qu'il éprouva à la fin du XVI° siècle sous le souffle de l'esprit protestant, et par laquelle il maintint ou reconquit un tiers des contrées qui lui échappaient. Le cadavre s'est transformé en un corps vivant. Partout il a passé de l'inertie à l'action et de la défensive à l'offensive. C'est plus, à vrai dire, qu'une restauration ; c'est une évolution réelle et profonde. Jamais le principe d'unité et d'autorité, qui fait son prestige et sa force, n'avait eu l'universalité qu'il a aujourd'hui ; jamais il n'avait été accepté et ne s'était déployé avec un tel accord.

Qu'oppose à cela le Protestantisme ? Quand il se formerait en association générale pour la défense de ses intérêts et de ses droits, si ce n'est pour le maintien de ses doctrines, il n'aurait jamais, comme pouvoir ecclésiastique, l'unité d'intention et de

direction, ni conséquemment la promptitude, la persistance, l'énergie d'action du Catholicisme qui, par ses ordres religieux, par son clergé inférieur et supérieur, par son chef, en qui se concentre la pensée et la volonté générale, se trouve en rapport constant avec tous les rangs de la société, et fait agir où il veut, comme il veut et quand il veut, « cette épée dont la pointe est partout et la poignée à Rome ». Le Catholicisme a l'œil et la main en tous lieux à la fois. Il exerce sur lui-même et au dehors une incessante vigilance, dans un dessein et dans un but parfaitement marqués; les renseignements et les mots d'ordre montent et descendent sans interruption l'échelle de sa hiérarchie. En même temps qu'il se tient en contact avec les conditions les plus humbles, il traite de pair à pair avec les puissances de ce monde, qu'il caresse ou menace lorsqu'elles lui sont hostiles, qu'il dirige selon ses vues propres lorsqu'elles lui sont soumises ou favorables. Merveilleuse organisation, force immense, reposant, depuis des siècles, sur une base toute conventionnelle, qui s'est toujours relevée de ses ruines apparentes et qui survivra probablement à la crise qu'elle traverse en ce moment. L'esprit gouvernemental de l'ancienne Rome s'est conservé dans la Rome nouvelle, et il s'y est encore perfectionné.

Rien de cela dans le Protestantisme, qui ne forme pas même un corps. Et que sera-ce, si à cette infériorité de constitution viennent se joindre des divisions et des luttes intestines, qui retournent ses forces contre lui-même en l'ouvrant par mille côtés aux attaques du dehors? Pour juger des dangers qui peuvent naître de là, que l'on considère ceux qui en sortirent au XVIe et au XVIIe siècles. C'est en appeler, il est vrai, à un ordre d'idées et de choses, à un état social et religieux tout autre que celui où nous sommes, mais les enseignements qu'il donne s'étendent à tous les temps. La rupture des luthériens et des réformés en Allemagne, avec les rivalités et les oppositions réciproques qu'elle rendit si vives; celle des épiscopaux et des presbytériens en Angleterre; celle des gomaristes et des armi-

niens en Hollande, etc., etc., dispersèrent des ressources matérielles, scientifiques, morales, que la concentration aurait décuplées; bien plus, elles poussèrent fréquemment à sacrifier l'intérêt commun à des intérêts de parti. Ainsi, la haine de l'Electeur de Saxe contre le Calvinisme, dont ses théologiens lui faisaient un monstre, contribua pour beaucoup à le jeter dans le camp impérial; et cette défection, qui brisa l'union protestante, entraîna des pertes immenses en Bohême, en Hongrie, en Autriche et ailleurs (1).

Du reste, c'est bien à regret que j'évoque le souvenir de ces luttes sanglantes, où l'on mit au service de l'Evangile des armes que l'Evangile répudie. S'il nous faut l'esprit protestant, c'est-à-dire cette pensée commune, cette entente générale qui nou élève au-dessus de nos divergences, pour nous attacher tous ensemble à la défense de notre principe fondamental soit formel (autorité des Ecritures), soit matériel (justification par la foi); il nous faut davantage encore, il nous faut *l'esprit chrétien,* l'esprit que respire et inspire le Nouveau Testament ou, si l'on veut, le Sermon de la montagne. L'esprit protestant seul, se développant et s'organisant en parti vis-à-vis du parti catholique toujours organisé, ramènerait le pire des maux, les guerres religieuses, cette perversion satanique de ce qu'il y a de plus saint, cette énorme aberration, dont nous avons besoin que le Seigneur nous garde, car le mystère d'iniquité se reforme par la fusion de la question religieuse dans la question politique. Et puis, cet anticatholicisme qu'on tente de raviver çà et là, et que le mauvais cœur mettrait aisément à la place de l'évangélisme, ne nous serait encore que d'un faible secours, quelle qu'en fût l'universalité et l'énergie. Le Protestantisme, comme association, n'égalera jamais le Catholicisme. Ce qui a fait la force du Protestantisme à l'origine, c'est qu'il apparaissait comme la restauration de la vérité et de la vie évangélique : il n'a

(1) V. Ranke : *Hist. de la Papauté*, T. IV, p. 108.

vaincu, il ne vaincra qu'en tant que représentant du pur christianisme théorique et pratique. C'est là ce qu'il doit retrouver, et sans quoi tout n'est rien pour lui. C'est l'heureuse nécessité qui lui est imposée par sa nature elle-même. Sa puissance, c'est sa foi.

Il n'en est pas moins vrai, cependant, qu'une sorte d'*Union générale* lui devient indispensable dans le vif débat qui s'engage de nouveau entre le principe de la Réformation et le principe romain. On commence à le sentir; des vœux et des plans se produisent de divers côtés, des rapprochements s'opèrent, des associations se forment. Malheureusement, on ne voit pas ressortir, à un degré suffisant, le lien interne qui peut et doit embrasser toutes les fractions du protestantisme positif, en les laissant libres dans leur sphère et dans leur voie propre. Sur la question de principe, tout paraît renversé ou ébranlé de fond en comble. Or, l'union qui ne tient qu'à des causes extérieures est bien fragile et ne saurait être durable. On a vu les catholiques eux-mêmes se rapprocher des protestants pour résister à l'incrédulité du XVIIIe siècle. Il en est ainsi dans toutes les crises où de grands intérêts sont en jeu. On se groupe ensemble autour de l'intérêt commun, on met en saillie les points de contact; les points de séparation se couvrent d'un voile ou se relèguent dans l'ombre. Mais ces unions, qui semblent quelquefois si vraies, sont éphémères comme les circonstances qui les produisent, elles ne durent qu'autant que le péril d'où elles sont nées. Ce spectacle que donne si souvent le monde politique, le monde religieux le donne aussi quelquefois. Il importe donc d'asseoir l'alliance protestante sur des bases plus profondes et plus fermes. Mais où les trouver aujourd'hui?

Par quelque côté qu'on envisage le Protestantisme, on le voit soumis à un travail délétère qui mine toutes ses croyances comme toutes ses traditions, et atteint jusqu'à son vieux principe constitutif, sans qu'on puisse constater ou entrevoir dans les résultats de cette critique, qui se dit rénovatrice, l'appari-

tion du principe nouveau qu'annoncent à qui mieux mieux les Voyants du jour, et qui doit, assurent-ils, tout restaurer, tout vivifier, en inaugurant une évolution du Christianisme égale, ou même supérieure, à celle du XVIe siècle. L'*Eglise de l'avenir* prophétisée depuis tant d'années par tant de grandes voix, comme un épanouissement de l'apologétique et de la dogmatique du XIXe siècle, ne se montre nulle part à l'horizon. Ce qu'on aperçoit partout, ce sont des opinions individuelles, des théories qui se renversent incessamment les unes sur les autres; ce sont des moitiés de principes qui se remuent, se croisent, se heurtent en tous sens, aussi impuissants pour édifier qu'ils sont puissants pour démolir, et dont le produit final est un pêle-mêle où tout se brouille, christianisme et théisme, science et foi, et jusqu'à ces données intuitives qui font l'homme ce qu'il est. Ce qui sortira de là, Dieu seul le sait!

Mais il serait plus qu'inutile de prouver longuement combien un tel état ou, pour mieux dire, un tel désordre nous met à découvert vis-à-vis du Catholicisme avec sa fermeté de doctrine et de direction. Je n'ignore pas qu'il est dans la situation générale d'autres côtés qui l'exposent et qui nous sauvegardent. Mais que pouvons-nous contre lui, comme corps ou comme Eglise, et que ne peut-il pas contre nous? Que de personnes sorties un instant de son enceinte y ont été rejetées, parce qu'elles n'ont rien trouvé de fixe ailleurs? quelle foule d'autres y sont retenues par les mêmes considérations? Car, quelque chargée que soit l'atmosphère romaine, on ne l'échangera pas pour le vide. S'il ne s'agissait que de l'épuration de notre principe théologique et ecclésiastique ou de son exacte détermination, la crise, bien que profonde, ne serait pas très grave et pourrait être salutaire; mais on ne parle de rien moins que de jeter au vent ce principe, que de changer la base de notre théologie et de notre Eglise, par une seconde Réformation, qui ferait du biblicisme protestant ce que le Protestantisme fit, au XVIe siècle, du théocratisme catholique. C'est là

grande rénovation qu'on célèbre ; c'est le remaniement et, à vrai dire, le renversement auquel conspirent ceux-là mêmes qui veulent et croient simplement modifier. Or, il est clair, quoi qu'on en dise, que si le Protestantisme pouvait renier son principe, il se renierait lui-même; et il est certain, quoi qu'on en pense, que des âmes nombreuses chercheraient alors un refuge dans la dernière Eglise réelle qui resterait. Au sein des triomphes de l'individualisme et du radicalisme, le sens chrétien redemanderait l'Eglise chrétienne, et inclinerait, en passant sur ses répugnances, vers l'institution qui lui en présenterait l'image. Le Puséysme qui travaille encore l'Angleterre est, sous ce rapport, un avertissement auquel on n'a pas été assez attentif; car le Puséysme, qui a abouti au Catholicisme, ne fut, en principe, qu'une réaction contre la dissidence. Et ce que le Puséysme a été en Angleterre, le confessionalisme le devient, ou tend à le devenir en Allemagne; le sacramentalisme, où il pousse de plus en plus, peut jeter dans le romanisme ; il le fait déjà çà et là.

Ainsi, toujours les extrêmes appellent d'autres extrêmes.

Tout s'unit pour montrer combien il importe au Protestantisme de se serrer de nouveau autour du principe sur lequel il s'est élevé, et qui est sa force parce qu'il est sa vie (autorité des Ecritures). Religieusement maintenu, avec les grandes doctrines dogmatiques et morales qu'il fonde, il nous gardera et contre les attaques de droite et contre les attaques de gauche ; en reliant les *membra disjecta* de la Réformation, il amènera, sinon l'uniformité que voudrait la pensée de l'homme, du moins l'union que réclame le corps de Christ. Grâces à Dieu, l'ébranlement de ce principe, qui a fait vaciller le sol protestant et le sol chrétien tout entier, s'apaise peu à peu. L'authenticité des Livres saints, dont tout dépend en définitive, ressort de ses ruines apparentes; et là-dessus se formera de plus en plus cette *unité de l'esprit* où s'associent la vérité et la charité, la fidélité et la condescendance. A cette haute aspiration de nos temps, répond l'*Alliance évangé-*

lique, plus grande par ce qu'elle représente ou prophétise que par ce qu'elle est encore. Elle reflète le principe protestant dans son double élément d'autorité et de liberté, qui, se plaçant à égale distance du Catholicisme et du rationalisme, protège le Christianisme de la révélation et contre celui de la tradition qui le surcharge et contre celui de la science qui le volatilise jusqu'à n'en laisser subsister que le nom.

2° *Vis-à-vis du monde*, ou de la partie non croyante de la Chrétienté.

Je ne parlerai pas de l'incrédulité décidée qui, après un instant de silence et presque de respect, tend à redevenir agressive. Tout annonce de ce côté un redoublement d'attaques. L'idéalisme du Nord s'est allié avec le sensualisme du Midi. Ces deux philosophies, à là fois partielles et excessives, sont arrivées, par des voies opposées, à un résultat identique. L'une a fini, comme l'autre, par enseigner qu'il n'existe d'autre ciel que la terre, ni d'autre Dieu que la nature ou que l'homme. Ces monstrueuses erreurs, greffées aux passions populaires, fomentent des dangers sur lesquels on s'endort trop facilement. On discute les formes, les modes de construction de l'édifice ecclésiastique et politique, tandis que les fondements sont minés de toutes parts. On dirait toujours ces Grecs du Bas-Empire qui se disputaient pour déterminer la nature de la lumière du Thabor, tandis que les Musulmans entraient à Constantinople.

Arrêtons-nous à cette partie du monde qui est plutôt favorable qu'hostile au Christianisme, et qu'il s'agit d'y rattacher. Envisageons uniquement l'effet de nos dissensions sur l'œuvre d'évangélisation qui doit se faire au sein même des Eglises, et qui a pour but de ranimer la foi et la vie de la foi dans ces masses auxquelles il ne reste guère du Christianisme que quelques formes extérieures. En y regardant de près, nous trouvons que si le monde penche vers le Christianisme, c'est surtout à cause des bienfaits qu'il en attend et qu'il ne peut guère espérer que de lui. Le monde éprouve le besoin d'affermir les bases de l'ordre social partout

ébranlées ou menacées. Il sent l'insuffisance profonde des perfectionnements politiques, des progrès industriels, de l'accroissement des connaissances et des richesses, de ces merveilleuses découvertes qui donnent des ailes à la pensée et multiplient indéfiniment sa puissance. Il a appris par de redoutables épreuves que *l'homme ne vit pas de pain seulement*. On lui a dit et redit que le Christianisme est le salut des peuples comme il est le salut des âmes. C'est le grand argument que font valoir de nos jours ses défenseurs ; c'est celui qui a porté, et qui, peut-être plus qu'aucun autre, a changé l'hostilité voltairienne en respectueuse bienveillance. On s'est retourné vers le Christianisme quand, à l'encontre d'une thèse longtemps accréditée, on a vu qu'il avait semé ou vivifié sur la terre tous les germes de la civilisation et créé, à vrai dire, le monde moderne.

La faveur qu'a repris le Catholicisme tient essentiellement à cela. S'il a exploité les tendances esthétiques d'une certaine école littéraire (apologétique inaugurée par Chateaubriand), auprès des hommes d'État et de cette foule effrayée, à diverses reprises, par les périls d'un bouleversement, il s'est offert avec le prestige de son autorité. Il a dit : Vous ne pouvez avoir le progrès dans l'ordre que par moi. Il l'a dit, et on l'a cru, ou l'on s'est forcé de le croire quand tout le reste paraissait manquer. De là le retour des gouvernements et de l'opinion vers lui, en même temps qu'une renaissance de la foi et de la vie religieuse dans son sein.

Le monde regarde surtout à l'influence morale et sociale de l'Evangile. Ce qu'il demande, ce sont les vertus célestes que l'Evangile annonce, et qui conjureraient les orages et donneraient à la terre la confiance et la sécurité. Il est tout simple, pour peu qu'on y réfléchisse, que le monde considère le Christianisme sous cet aspect et qu'il le juge à ce signe. A part l'intérêt puissant qui l'y pousse, il voit le Nouveau Testament en appeler lui-même à un critère semblable : *Vous les connaîtrez à leurs fruits*. Et puis, c'est par là, répétons-le, qu'on le lui a spécialement recommandé

en ces derniers temps où cet argument a envahi jusqu'à la prédication. On lui a prouvé à satiété la haute valeur de la foi chrétienne sous le rapport politique et économique, non moins que sous le rapport spirituel et éternel. On lui a fait voir à l'œil que les institutions et les lois reposent sur la moralité des peuples, comme la moralité repose sur la religion, et qu'il n'y a de religion puissante, ou même de religion possible que le Christianisme, partout où le Christianisme a passé. On lui a montré que les ressources et les forces dont il dispose, et qui s'accumulent d'année en année, peuvent servir au mal comme au bien, selon l'esprit qui les régira : on lui a démontré par les faits qu'elles peuvent, sous la direction de l'égoïsme, mener à une profonde servitude ou à une incurable anarchie ; tandis que sous la direction de la justice et de la charité, elles doivent devenir la source d'une prospérité et d'une paix toujours croissantes. Aussi le monde aspire-t-il, confusément mais ardemment, à cette charité qui est le fruit du Christianisme, comme la foi en est la racine, et qui, passée dans les lois et dans les mœurs, guérirait ses blessures, consolerait ses douleurs, calmerait ses craintes et réaliserait l'idéal vers lequel il tend. C'est à tel point qu'il a accueilli jusqu'aux simulacres que lui en ont offert des théories fantastiques (Saint-Simonisme, — Fouriérisme, — Communisme, etc.) Si le monde écoute peu quand on lui expose les preuves directes du Christianisme, il fait silence quand on l'amène à reconnaître que l'Evangile a apporté du ciel cette vertu destinée à tout transformer sur la terre (1) ; il prête l'oreille et ouvre son âme quand on lui parle des prodiges qu'enfanta l'amour fraternel chez les premiers chrétiens, quand on lui raconte la vie d'un Howard, les travaux d'un Wilberforce, le ministère d'un Oberlin, l'apostolat d'un Félix Neff, ou la mer-

(1) *Influence sociale de la Charité* : sujet mis plusieurs fois au concours par l'Académie. Voir ouvrages de M. Duchâtel (1828 ou 29), de MM. Chastel et Schmidt (vers 1853) et aussi *Christianisme et socialisme* de P. F. Jalaguier (1848 ; 2e édition, 1889).

veilleuse constance de ces missionnaires qui font fleurir le désert comme un Carmel en l'arrosant de leurs sueurs, et quelquefois de leur sang. Une des principales causes qui l'incline vers le Catholicisme, ce sont ses humbles et bienfaisantes institutions, les actes de renoncement et de dévoûment qu'elles inspirent, et les œuvres obscures et souvent héroïques qu'elles produisent (Sœurs de charité — Ordres hospitaliers, etc.) ; c'est encore cette image d'une calme et forte régularité qu'il présente à des esprits avides d'ordre et de repos. Quoique tout cela ne soit, en bien des cas, qu'une apparence, cette apparence seule impose et séduit.

Mais que voulez-vous que le monde éprouve lorsque, après s'être rendu à nos arguments, après avoir reconnu en nous les interprètes et les représentants les plus vrais de cet Evangile qu'il salue de loin comme l'*Evangile de la paix*, il aperçoit nos dissensions intestines et entend le bruit de nos luttes et de nos querelles ? Les faits démentant, ou paraissant démentir les principes et les promesses, la vie chrétienne répondant si peu à la doctrine chrétienne, est-il étrange qu'il reste dans son éloignement ? Hélas ! il se trouve à cet égard dans la position de tant d'Eglises vis-à-vis de leurs pasteurs ; la parole de la foi avorte parce qu'elle n'est pas fécondée par l'œuvre de la foi, cette démonstration d'esprit et de puissance, ce sacrifice moral, ce don du cœur qui est l'*alpha* et l'*oméga* de l'Evangile. Bien certainement, l'action des apologistes et celle des prédicateurs seraient tout autres, s'ils pouvaient dire comme aux premiers temps : « Venez et voyez. » Le Christianisme n'est pas seulement une croyance, il est aussi un sentiment, car il s'empare de toutes les forces vives de l'âme humaine. Si, en tant que croyance, ou théologie, il se maintient et se propage par la discussion logique, en tant que sentiment, ou religion, il agit des cœurs sur les cœurs par l'impression de l'exemple. Il est doctrine et vie tout ensemble ; doctrine, il se démontre ; vie, il s'inocule. Et qu'à ce dernier égard nous lui faisons de tort ! Le monde n'a qu'à ramasser les épithètes que se jettent les partis contraires,

et à faire la synthèse de leurs accusations réciproques, pour s'armer contre tous les efforts de leur prosélytisme.

3° Considérons nos divisions *vis-à-vis de nous-mêmes,* c'est-à-dire dans leurs rapports avec l'œuvre de régénération et d'évangélisation imposée à toute Eglise chrétienne.

Je ne m'arrêterai pas aux obstacles que nous nous faisons les uns aux autres, à ces efforts antagonistes qui se neutralisent mutuellement, à ces rivalités qui tout à la fois font le mal et empêchent le bien (1), à cet immense gaspillage d'une activité qui, tournée vers des améliorations positives, soumise à une direction régulière, aurait pu être si utile, et qui, se heurtant dans tous les sens avec elle-même, n'aboutit, la plupart du temps, qu'à enrayer ou à ruiner (2). Je dirai seulement un mot du tort qu'ont éprouvé les grandes entreprises religieuses de nos jours.

(1) Dans les questions portées devant le gouvernement, il a suffi que d'un côté on dît blanc, pour que de l'autre on dît noir ; on ne s'est guère entendu que sur un point, l'augmentation du traitement des pasteurs.

(2) La situation a bien changé depuis que ceci est écrit. La direction générale, en présence et en vue de laquelle cet article fut rédigé, maintenait à sa base, dans toutes ses fractions, la divine autorité des Ecritures. La question dogmatique, quoique discutée avec passion, était pourtant primée par la question ecclésiastique. Le point vif des débats était entre le nationalisme et la dissidence, ou entre l'établissement d'une règle de foi et de discipline et la répudiation de toute règle dans l'intérêt du *statu quo.* Le parti dit *rationaliste* posait la Bible pour norme souveraine, tout autant que le parti dit *méthodiste.* Aujourd'hui, ce parti, qui a pris la dénomination de *libéral,* a en quelque sorte pour dogme fondamental le rejet du principe d'autorité, soit dans l'Ecriture, soit dans l'Eglise, qu'il livre l'une et l'autre au principe d'autonomie ou au sens individuel. De là un revirement radical qui place en première ligne ce qu'on pourrait nommer la question apologétique ; car le grand effort se porte naturellement à l'attaque ou à la défense de l'antique base de la foi, d'où tout dépend en fin de compte. Mais de là aussi un état nouveau auquel ces observations s'appliquent peu. Il faut presque les restreindre à la direction qui maintient plus ou moins la théopneustie biblique et qu'on désigne par l'épithète assez vague d'*orthodoxe.* Ce parti seul constitue le protestantisme positif ; l'autre n'est qu'un protestantisme négatif, aboutissant à

Parmi ces entreprises, je choisis celles qui auraient dû, ce semble, rester étrangères par leur nature aux atteintes de l'esprit de parti, et, par leur caractère simplement chrétien, planer au-dessus de toutes nos divisions; les Missions, les établissements de charité, la Société biblique. Notre institut des Missions a couru des dangers sérieux durant plusieurs années et failli être rejeté hors de l'Eglise. Nos établissements de bienfaisance se sont élevés quelquefois en opposition et presque en haine les uns des autres (orphelinats de Castres et de Saverdun). La Société biblique elle-même, ce terrain commun à toutes les sections de la Réforme, cet étendard sacré autour duquel elles furent toutes convoquées d'abord, la Société biblique n'a pu échapper au contre-coup de nos dissensions, elle s'est brisée, sous l'action combinée du dogmatisme et du latitudinarisme... Serait-ce là l'état normal du Protestantisme, le beau idéal de la Chrétienté? Et ce désordre des faits n'accuse-t-il pas le désordre des principes?

Si l'on pouvait se faire illusion sur ce côté extérieur de la question, qu'on en considère le côté interne; qu'on observe les effets de nos divisions sur le christianisme pratique, qui est le grand objet que doit se proposer l'Eglise. Encore ici, je veux me borner; il serait trop long de parler des scandales donnés et reçus, des dénominations injurieuses, des jugements téméraires, des accusations passionnées, des haines sourdes, où se laisse si aisément aller le zélotisme et l'esprit de contention qu'il engendre; je me contenterai de quelques remarques dans un sujet qui exigerait des volumes.

Un fait bien simple peut nous révéler ce qu'est, en thèse générale, l'influence de nos divisions au point de vue moral. Voyez quelle impression produisent les noms de parti; notez leur effet

un christianisme idéal, sans consistance et sans règle. Nous pouvons le laisser de côté comme s'il n'était pas, malgré le bruit qu'il fait. *Le Ciel et la terre passeront, mais la Parole du Seigneur ne passera point.* (*Note de 1864.*)

étrange et presque magique. Voilà un homme que vous rencontrez ; il vous intéresse par son attachement cordial à l'Evangile, par sa ferveur religieuse, par l'esprit chrétien qui respire en lui. Votre entretien est celui de deux âmes heureuses de communier en Christ. Que le mot d'ordre qui vous sépare soit prononcé tout à coup, et examinez ce qu'opérera ce seul mot ! Cet homme changera subitement pour vous et vous changerez pour lui ; vous serez les mêmes et vous vous apparaîtrez tout autres ; il s'élèvera entre vous comme un mur d'airain ; à la sympathie que vous éprouviez, succédera la réserve et peut-être la défiance. Ce sera quelque chose de semblable à ces jeux d'optique qui changent instantanément une physionomie. Ne vous est-il jamais arrivé, en voyage, de causer religion avec un catholique pieux, ecclésiastique ou laïque, qui ouvrait avec abandon son âme à la vôtre, et de le voir se fermer à vous dès qu'il vous a su protestant ? Cette expérience commune peut vous expliquer ce qu'étaient devenus pendant un temps dans nos églises et dans nos consistoires les termes antagonistes de « rationalisme » et de « méthodisme » ; pour bien des gens ils étaient pires cent fois que celui d' « incrédule » ; ceux de « mahométan » ou de « païen » les auraient moins soulevés. Ajoutez que ces luttes, avec leur cortège d'antipathies et d'accusations réciproques, en même temps qu'elles fomentent une disposition d'esprit et de cœur profondément antiévangélique, retiennent ou rejettent hors du Christianisme une foule de personnes qu'elles étonnent, blessent et rebutent. Alors même qu'elles entretiennent une certaine vie, c'est d'ordinaire une vie plus apparente que réelle, une vie factice et faussée ; c'est trop souvent le zélotisme substitué au zèle, le dogmatisme, positif ou négatif, remplaçant la foi, et l'esprit de parti, ou de secte, contrefaisant l'esprit de l'Evangile. Voyez ces théologiens de village, bonnes gens qui auraient vécu dans la simplicité chrétienne si on ne leur eut jeté dans la tête une idée fixe, devenue pour eux le Christianisme, et dont ils se servent pour classer immédiatement les hommes en

convertis et inconvertis, en élus et réprouvés, en libéraux et orthodoxes. On ressent une souffrance indicible à observer ces pauvres âmes ainsi dévoyées. Et ces tristes aberrations, d'où viennent-elles?

On ne se figure pas, en général, combien l'ardeur pour la défense et la propagation d'une doctrine ou d'une direction théologique, en face d'une doctrine ou d'une direction rivale, diffère de la jalousie et de la pratique de la vérité que recommande l'Evangile, du ποίεῖν ἀλήθειαν de saint Jean. L'attachement à une formule dogmatique ou ecclésiastique est tout autre chose que la foi chrétienne; l'un peut s'allier au cœur naturel, l'autre n'existe que dans l'âme régénérée. Dans la lutte des églises et des écoles, ceux qui déploient le plus d'activité et d'énergie ne sont pas toujours ceux qui ont le plus de piété. Là où sont le bruit et l'éclat, là est le poste d'honneur, là se porte l'ambition en se faisant souvent illusion à elle-même. Le ton que prennent la plupart des controverses prouverait à lui seul qu'elles n'ont pas leur fin réelle dans les dispositions évangéliques, et qu'elles sont peu propres à les nourrir. Dans la crise que nous venons de traverser (pour ne pas parler de celle où nous sommes), les hommes les plus ardents à la défense et à l'attaque, qu'ils fussent pasteurs ou laïques, étaient-ils *généralement* ceux qui se distinguaient le plus par ce que l'Apôtre nomme *la vie cachée avec Christ en Dieu?* et cette vie, quand ils l'avaient, sortait-elle de la polémique aussi pure qu'elle y était entrée? Hélas! est-ce le dévouement au pur christianisme, est-ce *la vérité selon la piété* qui inspire notre presse politico-religieuse? Qu'il s'y mêle, même chez les meilleurs, de motifs étrangers! Qu'il est facile de se donner le change à soi-même, et de chercher la gloire qui vient des hommes, en ne paraissant et ne croyant chercher que celle qui vient de Dieu! Une fois engagé, on arrive vite à faire du triomphe de son opinion ou de son parti une affaire personnelle. Le combat de la foi devient un tournoi de la vanité, où l'on ne se refuse guère à employer les armes

aiguisées par l'esprit du temps, quoique l'Evangile les déclare *charnelles*. De plus, l'intérêt se concentre sur les points en litige; et le reste, c'est-à-dire ordinairement l'essentiel, est plus ou moins négligé : de là une tendance étroite, extérieure, superficielle, toute guerroyante, bien peu favorable au large et calme développement de la vie religieuse. Ce qui est prôné dans les hommes et dans les choses, c'est bien un christianisme sans doute, mais un christianisme taillé sur le patron des partis et servant leurs préoccupations et leurs vues. Le christianisme qui se dérobe aux regards, le christianisme humble, intérieur, étranger aux *shibbolets* du moment, le vrai christianisme pratique est peu honoré et peu encouragé. Voyez les débats de nos jours. Ce qui s'y montre en saillie, c'est l'esprit catholique ou l'esprit protestant, l'esprit radical ou l'esprit conservateur, l'esprit nouveau ou l'esprit ancien ; mais l'esprit évangélique où est-il et que devient-il dans ces discussions dont le champ s'étend sans cesse avec les entraînements et les ruptures? Je suis, certes, fort loin de condamner *en elles-mêmes* les controverses dogmatiques et ecclésiastiques. Elles sont souvent inévitables et obligatoires. Je ne veux que signaler leurs périls, et par là même ceux du fractionnement qui les occasionne. Il y a là des écueils terribles contre lesquels on ne saurait trop se prémunir. Il y a comme une sorte de malédiction, dont les intentions les plus droites ne préservent qu'en partie, et qui s'étend en mille sens.

Notons encore ce point-ci. Dès que l'idée, objet de la lutte, a grandi jusqu'à dominer tout le reste, ce qui arrive presque toujours et très vite, il est naturel que les hommes qui font de cette idée leur tout se montrent en toutes choses les plus décidés. Ceux en qui le christianisme vivant, le christianisme de la conscience et non de la théorie, exerce le plus d'influence, paraissent souvent gênés, indécis, flottants; ils le sont, en effet, à proportion de leur sens chrétien, parce qu'il n'est pas rare que des démarches commandées par le principe de la direction à laquelle ils appartiennent, ou des opinions que ce principe

accrédite et impose, soient peu d'accord avec l'esprit général de l'Évangile. On a remarqué que bien des athées se sont distingués parmi les persécuteurs, et bien des incrédules parmi les polémistes. C'est tout simple; ils pouvaient aller droit devant eux, sans être embarrassés par des devoirs, ni retenus par des scrupules.

Voilà quelques effets du fractionnement de l'Eglise et des luttes qu'il produit ou qu'il envenime. Est-il un bien? est-il un mal?

On dit que ces désordres tiennent moins au fait lui-même qu'aux dispositions intérieures qui le dénaturent. On soutient qu'avec la division au dehors, il peut se maintenir l'union au dedans. C'est là l'idéal du système. Sans contester le fond de vérité qui s'y trouve, et sans toucher encore à la question de principe, à laquelle toutes les autres doivent céder, remarquons qu'en théorie comme en pratique l'intérieur et l'extérieur s'affectent mutuellement : les antipathies intellectuelles et morales amènent les ruptures, et les ruptures nourrissent et accroissent les antipathies. D'ailleurs, la séparation atteste la faiblesse du sentiment de support qu'on invoque; car, si ce sentiment eût existé avec la force qu'on lui suppose, avec les vertus qu'on en attend, il aurait prévenu, du moins en bien des cas, les déchirements qu'on veut lui faire adoucir et régler. Dans les relations ecclésiastiques, de même que dans les relations sociales, il est plus facile de se passer quelque chose pour ne pas rompre, que de se rapprocher après avoir rompu violemment. Eriger la division extérieure en moyen d'union intérieure, c'est se repaître de chimères. Comment être plus disposés à vivre en paix, quand on s'est accusé réciproquement d'erreur, et d'erreur intolérable, par une rupture éclatante? Car toute rupture est un jugement formel de condamnation contre l'Eglise qu'on abandonne. Autant vaudrait faire du divorce la garantie de l'union conjugale.

Il est pourtant un argument de l'indépendantisme qui mérite

un mot à part. C'est celui qui représente la multiplicité des églises particulières comme faisant ressortir et amenant à un plus haut degré de développement les diverses faces de la doctrine et de la vie chrétienne. Cet argument est aujourd'hui partout, et nous ne le contestons pas au fond. Mais à côté de l'avantage signalé, il existe de graves inconvénients; et sur ce point particulier de la question, comme sur la question générale, le mal l'emporte, à notre sens, sur le bien, dès que le principe n'est pas sévèrement surveillé et contrôlé. Que dans les grandes Eglises, chaque tendance théorique et pratique se produise dans de puissantes individualités ou même dans des associations spéciales, qu'il y ait des *ecclesiolæ in Ecclesiâ*, il n'en résultera généralement que de bons effets, parce que ces tendances diverses, vivant dans un milieu commun, s'équilibrent, se rectifient mutuellement; les excentricités se limitent les unes les autres, elles se donnent ou s'empruntent toutes quelque chose; toutes, d'ailleurs, restent plus ou moins pénétrées de l'esprit de la société qui les renferme, et qui les règle en les dominant. Mais laissez-les à elles-mêmes, comme on le demande, livrez-les à leur pensée et à leur pente propres vous aurez le revers du tableau. En théorie, le développement d'un principe, vrai en soi, mais partiel, mène fatalement à l'erreur; en pratique, il mène à la singularité et souvent à l'extravagance. Dans le mouvement méthodiste, par exemple, on vit le parti de Withfield pousser jusqu'à l'antinomianisme, et le parti de Wesley aller, dans sa réaction, jusqu'à faire de la sanctification parfaite une de ses doctrines fondamentales. Tous les principes évangéliques peuvent, en s'isolant et s'exagérant, conduire à de graves aberrations, parce qu'ils ne sont que des éléments fragmentaires d'un principe supérieur, où ils puisent leur réalité, leur certitude, leur vie, et où ils ont leur mesure et leur règle. La vérité chrétienne est la résultante des vérités particulières dont se compose l'Evangile; et le caractère chrétien, dans son intégralité, est la fusion harmonique des diverses dispositions que

l'Evangile inspire. Etendez outre mesure une de ces vérités, une de ces dispositions, destinées tout à la fois à se limiter et à se compléter, vous faussez à proportion la doctrine et la vie chrétiennes. Il leur faut, à l'une et à l'autre, cet ensemble qui équilibre tout. Là est peut-être une des raisons les plus profondes de la constitution du Christianisme en *Société générale*, plutôt qu'en congrégations isolées et indépendantes.

III

QUESTION DE PRINCIPE. — **L'unité « externe » et l'unité « interne » également enseignées par le Nouveau Testament.** — A. SES ENSEIGNEMENTS GÉNÉRAUX : **1° Sa doctrine de l'Eglise ; 2° Sa tendance pratique ; 3° Son grand précepte de la Charité (unité morale).** — B. SES PRÉCEPTES PARTICULIERS : **Support mutuel. Condamnation du schisme. Prescription formelle de l'unité extérieure. (Il s'agit ici de « la charité passive » qui se confond avec l'humilité). — Cet enseignement frappe à leur base la dissidence et le radicalisme.** — C. FAITS. **(Remarque préalable). — Saint Paul et l'Eglise primitive s'accommodent aux préjugés et aux erreurs des judaïsants (pour tant fort graves). — Calvin en tire argument contre les Anabaptistes. — L'esprit de l'Evangile exige l'union.**

Mais venons à la question de droit ou de principe, par où, en dernière analyse, tout doit se décider, et efforçons-nous de nous tenir, sans préoccupation d'aucune espèce, devant les révélations du Conseil divin.

Au-dessus des églises, le Nouveau Testament place l'Eglise. Dans l'esprit comme dans le langage des Saintes Ecritures, de même que les croyants sont les membres des églises locales auxquelles ils appartiennent, les églises locales sont les membres de l'Eglise universelle, où se forme le corps mystique de Christ. Cette Eglise générale est représentée sous deux aspects différents, selon qu'elle apparaît en rapport ou avec le monde ou avec le Ciel; elle se distingue aussi en *extérieure* ou *visible* et

en *intérieure* ou *invisible.* De là naturellement *deux sortes d'unité*, l'une de sentiment et de vie, l'autre de croyance et de culte; l'une essentiellement spirituelle ou morale, l'autre dogmatique ou disciplinaire; et, pour les désigner par les mêmes épithètes que l'Eglise, l'une *interne*, l'autre *externe.* Ces deux espèces d'unité ont été alternativement exaltées ou rabaissées, c'est-à-dire sacrifiées l'une à l'autre; et cela devait être, suivant qu'on s'attachait trop exclusivement à la notion mystique ou à la notion empirique de l'Eglise. Par l'une, on est membre du corps des élus, de la communion des saints; on appartient à cette Assemblée des premiers-nés dont les noms sont inscrits dans les Cieux; par l'autre, on fait partie de la Société ou d'une société chrétienne sur la terre, et l'on est en communion avec ceux qui professent son symbole et son culte. Il peut y avoir unité intérieure sans unité extérieure, et *vice versa.* L'unité intérieure lie tous les hommes qui, en communion avec Dieu par Jésus-Christ, marchent par la foi dans le sentier de la justice et de la grâce. Quelles que soient les différences qui les séparent au dehors, un même esprit les anime, une même vie les pénètre : grecs, catholiques, protestants, dissidents, nationaux, ils avancent, à l'insu les uns des autres, vers les célestes demeures où s'accomplira pour eux la prière du Sauveur (Jean XVII, 21). D'un autre côté, l'unité intérieure peut ne pas se trouver entre des hommes en qui se montre l'unité extérieure la plus complète; car cette apparente conformité peut recouvrir et l'état de régénération et l'état d'irrégénération.

L'unité intérieure est, sans contredit et sans comparaison, la plus précieuse; elle est même, en un sens, la seule essentielle, puisqu'elle fait la vie des âmes, qu'elle met et tient en rapport avec le Dieu-Sauveur. Mais l'unité extérieure n'en est pas moins importante et obligatoire, à son degré et à son rang. La notion scripturaire du Royaume de Dieu l'implique et l'impose; car la loi de ce royaume n'est certes pas la division, avec les antipa-

thies qui la provoquent et qu'elle entretient. Peut-être convient-il de redire que l'unité n'est pas l'uniformité. L'unité extérieure ne l'est pas plus que l'unité intérieure. Que l'Eglise visible apprenne à se modeler, sous ce rapport comme sous tous les autres, sur l'Eglise invisible, dont elle doit être l'image, et qui unit en Christ à travers tant de différences! Ce n'est, je le veux, qu'un idéal qui ne se réalisera jamais entièrement; jamais l'Eglise n'arrivera sur cette terre à la perfection de l'unité, non plus qu'à celle de la vérité et de la sainteté; mais l'une doit être comme l'autre, l'objet constant de nos efforts et de nos vœux.

L'unité peut s'envisager sous le rapport *moral*, sous le rapport *dogmatique* et sous le rapport *disciplinaire*. L'unité disciplinaire a son fondement et son lien dans la constitution ecclésiastique; l'unité dogmatique, dans l'identité de croyance; l'unité morale, dans la vie de la foi et de la charité, qui fait passer sur bien des divergences d'opinion. Ces trois unités constituent l'unité véritable et complète; elles s'appellent l'une l'autre. Mais quand on ne peut les avoir toutes trois, il faut cultiver d'autant plus celle qui est possible; et L'UNITÉ MORALE L'EST TOUJOURS. Oh! qu'elle aplanirait de difficultés, qu'elle dissiperait de préventions, qu'elle opérerait de rapprochements, si elle était ce qu'elle devrait être! Et qu'il importe de répéter, en se l'appliquant, la parole de l'Apôtre : *Exercez-vous à la charité!*

Maintenons, au moins comme un idéal vers lequel doit se porter sans cesse le monde chrétien, cette union des croyants appelés à ne former qu'un seul troupeau sous la houlette d'un seul Pasteur, cette union dont tant de directions théologiques font aujourd'hui si bon marché, et que le Nouveau Testament recommande de mille manières par ses enseignements et par ses exemples!

Parmi les principes et les faits du Nouveau Testament, nous examinerons tour à tour ses enseignements généraux, ses pré-

ceptes particuliers, et la conduite qu'on tint, sous la direction des apôtres, vis-à-vis des erreurs dogmatiques et morales qui se produisirent dès les premiers temps.

A. Enseignements généraux du Nouveau Testament.

1° *Sa doctrine de l'Eglise.* — D'après le Nouveau Testament, — nous croyons l'avoir établi, et nous ne nous adressons qu'aux opinions qui reconnaissent avec nous la norme divine, — comme il n'existe qu'une Église invisible ou intérieure, embrassant les rachetés de tout peuple et de toute langue, il ne doit exister aussi qu'une seule Église visible ou extérieure, enveloppe et représentation de la première, et composée de tous ceux qui invoquent ou sur qui est invoqué le nom de Christ. Toutes les communautés chrétiennes répandues dans le monde doivent se considérer comme ne formant qu'une seule cité, qu'un seul corps ; elles doivent donc maintenir religieusement entre elles les rapports et les liens qu'implique cette sainte association. De même que les fidèles sont tenus de rester attachés aux églises particulières ou locales, ces églises sont tenues de rester attachées à l'Eglise générale, afin que *Christ ne soit point divisé*, et que la Chrétienté marche vers cet état promis où elle sera le Royaume de Dieu sur la terre.

Tel est bien l'esprit de l'enseignement sacré. C'est donc dans l'essence même de l'Eglise que l'attribut d'unité a sa raison et sa racine. Je n'affirme pas que cela puisse toujours avoir lieu, avec les divergences et les aberrations de la pensée ; je ne prétends pas qu'il puisse se réaliser dans la situation actuelle du monde chrétien. Je n'ai pas ici à limiter le principe ; je ne veux que le constater. Je ne parle pas pour le moment des exceptions, je ne parle que de la règle ; et je dis que de la notion scripturaire de l'Eglise résulte le devoir de l'unité extérieure, aussi bien que de l'unité intérieure, l'une emportant l'autre à ce point de vue. Je doute que ce principe, considéré en soi et en dehors de ses applications, puisse être contesté par personne, tant

il ressort manifestement des données bibliques. Mais, une fois admis, il démontre à lui seul qu'il existe une erreur radicale dans les opinions qui passent si aisément sur l'unité extérieure, et arrivent, dans leur développement logique, à poser le fractionnement comme la condition et la loi de la Chrétienté. Je reconnais sans peine que ces opinions peuvent donner du repos dans certains états ou certains systèmes, de l'avantage dans certaines controverses, et fournir une explication et une légitimation facile des faits existants. Mais ce n'est pas ce dont il s'agit. J'ai uniquement à examiner ici si cette manière de voir, vers laquelle incline notre temps, est fondée ou non, si elle harmonise avec l'esprit et la lettre de l'enseignement sacré. Or, elle est en désaccord flagrant avec la notion scripturaire de l'Eglise ; car elle ne laisse subsister que des églises particulières, indépendantes les unes des autres, et l'Ecriture veut une Eglise générale où les églises locales s'unissent pour ne faire qu'un seul corps, comme il n'y a qu'un seul Esprit, un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême (Eph. IV, 3-6).

2° *Tendance pratique du Nouveau Testament.*— (Cette considération semble donner, il est vrai, le moyen plutôt que le devoir de l'union ; mais le moyen constate et fonde le devoir.)

La grande cause des divisions dans l'Eglise, ou du moins une de leurs grandes causes, est le *dogmatisme ;* par où j'entends la disposition qui met la théologie à la place de la religion, en confondant la conception humaine des faits évangéliques avec ces faits eux-mêmes, et en imposant ensuite cette conception comme la vérité révélée : disposition qui a dominé l'Eglise pendant des siècles et y a exercé une désastreuse influence. On suit de l'œil le développement de cette tendance et de ses effets dans la formation de la doctrine officielle. (Voir, p. ex., sur la christologie, le *Symbole d'Athanase*). Chaque controverse amena une détermination nouvelle, et chaque détermination, érigée en article de foi, jeta hors de l'Eglise le parti condamné. Le même esprit a régné dans le Moyen Age et dans les temps modernes ;

il règne toujours, à des degrés et en des sens divers; il est même descendu jusque chez le peuple. Vous y rencontrez de ces théologiens improvisés qui, à l'aide de quelques textes, bien ou mal compris, tranchent les questions les plus ardues, se posent en maîtres, en juges, en censeurs des hommes et des choses, et n'ont besoin que de vous entendre prononcer trois ou quatre paroles pour décider souverainement si vous êtes chrétien ou si vous ne l'êtes pas. Et ces personnes, généralement recommandables par leur ferveur religieuse, auraient servi le Christianisme par leurs exemples, au lieu de le compromettre par leurs travers, si, selon le précepte de saint Jacques, elles avaient su être « *promptes à écouter et lentes à parler* ». Hélas! le dogmatisme savant ressemble, plus qu'on ne croit, au dogmatisme populaire.

Le dogmatisme constitue un état moral dont on s'inquiète trop peu. Il accuse l'absence ou la faiblesse d'une des grandes dispositions évangéliques, l'humilité d'esprit, qui tient par des liens fort étroits à l'humilité de cœur. Cette sorte d'autocratie de l'intelligence où le dogmatisme a sa source, porte avec elle l'autonomie de la volonté; la confiance en son idée propre marche main à main avec la confiance en sa force propre, et ainsi la vie spirituelle s'altère dans son principe et dans son fond constitutif. Le dogmatisme est un formalisme intérieur aussi funeste à la vraie piété que le formalisme extérieur. Le dogmatisme est le formalisme de la doctrine ou de la foi, comme le formalisme proprement dit est le dogmatisme des pratiques ou des œuvres religieuses; il concentre le zèle sur les opinions, comme le formalisme le concentre sur les observances. D'ordinaire, le dogmatisme invoque l'autorité, en l'exagérant, par où il mène à l'ecclésiasticisme. Mais il peut aussi, sous d'autres influences, briser avec l'autorité quelle qu'elle soit, celle de l'Ecriture comme celle de l'Eglise, et, sous prétexte de sauvegarder l'individualité, de relever la conscience personnelle, pousser à l'individualisme, à l'indépendantisme, au radicalisme,

et exiger que chaque opinion lève sa bannière envers et contre tous.

Il y a un dogmatisme négatif opérant côte à côte du dogmatisme positif. L'Arianisme se montra dogmatiste tout autant que l'Athanasisme ; l'antiméthodisme ne l'a pas été moins que le méthodisme ; et les écoles actuelles, malgré leur guerre déclarée à l'*intellectualisme*, le sont à leur manière et à très haut degré. Leur conception théologique est aussi pour elles une idole qu'elles encensent, et devant laquelle elles voudraient courber le monde.

Le remède aux périls du dogmatisme est le retour à l'esprit pratique du Nouveau Testament.

L'esprit pratique, qui est l'esprit chrétien, entretint l'union dans l'Église primitive, au milieu des plus graves divergences. Car, peut-être n'y a-t-il eu à aucune autre époque plus de diversité d'opinions et de directions qu'à cette première période, où la foi traînait mille restes des anciennes croyances, et où elle produisit cependant de si grandes œuvres. C'est qu'on regardait à la vie de la foi plus qu'à sa formule métaphysique, c'est qu'on avait plus de religion que de théologie. L'esprit pratique, attaché aux grands faits de révélation et à leur action salutaire, aperçoit à peine ces oppositions systématiques que grossissent si fort le dogmatisme et le formalisme ; tout ce qu'il lui faut, c'est ce qui intéresse réellement la conscience religieuse et morale. Et, de ce point de vue, que deviennent la plupart des questions qui ont agité et déchiré le monde chrétien ? que sont-elles pour cette vie du Ciel que l'Evangile tend à former en nous, et dont nous sommes toujours si loin ?

L'esprit pratique, repliant les âmes sur elles-mêmes devant Dieu, leur dévoilant de plus en plus la profondeur de leur misère spirituelle, les porte à garder pour elles la sévérité et pour les autres l'indulgence. Le meilleur moyen de moins juger au dehors est d'apprendre à se juger au dedans. « *Pourquoi regardes-tu une paille, etc. ?* »

Plus l'Eglise reviendra à cet esprit qui respire dans le Nouveau Testament et qui anima l'Eglise apostolique, c'est-à-dire l'Eglise modèle, plus aussi elle reviendra à l'unité, ou à l'union qui est sa loi et sa fin. Déjà l'esprit pratique lui donnerait l'unité morale, que fonde l'amour de Christ partout où l'on invoque son Nom d'un cœur pur ; et l'unité morale préparerait et amènerait peu à peu l'unité formelle, autant qu'elle peut exister ici-bas. Voyez l'enseignement du Réveil, où les différences confessionnelles s'effacent d'elles-mêmes devant l'œuvre suprême de la foi et de la vie !

3° *Précepte de la Charité :* L'Evangile avait encore pourvu à l'unité intérieure de l'Eglise par son grand précepte de la Charité. (Ceci rentrerait dans l'article précédent, mais c'est si capital qu'il vaut la peine de l'en détacher et de l'envisager à part.)

On a tant abusé du mot « charité » dans les questions ecclésiastiques, que bien des gens s'en défient. On a fréquemment identifié la charité avec ce tolérantisme indéfini qui n'est que l'indifférence pour la vérité et qui légitime toute espèce d'erreur et de relâchement. Mais cette profanation sacrilège n'empêche point que la charité, fruit de la foi et substance du Christianisme, ne soit comme le ciment du Royaume de Dieu au milieu des imperfections de la terre, de même qu'elle le sera au sein des gloires du Ciel... La charité, objet final du Christianisme (I Tim. I, 5; I Cor. XIII, 8-13), sommaire et accomplissement de la loi (Matt. XXII, 41 ; Rom. XIII, 10), est appelée le *lien de la perfection* (Col. III, 14). Elle est, en effet, le plus parfait des liens, parce qu'elle en est le plus inaltérable et le plus intime. Elle constitue, par sa nature et par sa tendance, un principe actif de paix, de condescendance, de concorde, destiné à adoucir les déchirements qu'enfantent les erreurs de doctrine comme les erreurs de conduite ; elle vit de renoncement et de support ; elle se nourrit de sacrifice (I Cor. XIII) ; Jésus-Christ en a fait la marque et le caractère de ses disciples (Jean XIII, 34), et

c'est à elle qu'il regardait sans doute dans les derniers vœux de sa prière sacerdotale (Jean XVII). Ce sentiment céleste, que tout respire et inspire dans sa parole et dans sa vie, ce sentiment dont il a voulu faire la règle et comme l'âme de son Eglise, semblait devoir entretenir une union constante entre tous ceux qui invoquent son Nom, quelle que pût être la divergence de leurs vues ou de leurs dispositions particulières. C'était là manifestement un des buts et ce devait être un des effets de cette grande vertu chrétienne. En regardant à la place qu'elle occupe dans le système évangélique (I Cor. XIII : *Ces trois,* etc., *mais la plus grande est la charité)* et à l'empire qu'elle peut exercer, on aurait prononcé *a priori* qu'entre les hommes qui admettraient l'Evangile, les violences religieuses seraient impossibles, et que dans les cas mêmes où l'on ne pourrait marcher ensemble, l'union des cœurs maintiendrait l'union des esprits. « Si la bonne foi était bannie de la terre, a-t-on dit, elle devrait se retrouver encore chez les rois. » N'aurait-on pas pu dire : Si la tolérance disparaissait du monde, elle devrait se trouver encore dans l'Eglise; et si elle se perdait chez les formalistes, elle devrait se conserver chez les vrais croyants, car elle est le fruit naturel de la charité, comme la charité est le fruit naturel de la foi (Gal. V, 6). Mais dans l'ordre religieux, non moins que dans l'ordre politique, ce qui a été jusqu'ici est justement l'inverse de ce qui devrait être. Chose étrange, pour qui préjugerait l'histoire de l'Eglise par l'esprit du Christianisme, c'est la foi qui n'a pas su unir la mansuétude à la fermeté; c'est elle qui, dans tous les temps, a le plus montré de cet *odium théologicum*, honte du monde chrétien, aberration visible, car ce qu'elle prend pour un signe de sa force n'est qu'un effet de sa faiblesse : c'est la preuve qu'elle manque de quelque élément essentiel de la véritable vie évangélique, puisqu'elle la réalise si peu et si mal. Sans contredit, la charité doit être contenue par la fidélité; mais la fidélité à son tour doit trouver dans la charité sa mesure et sa règle.

Si la charité fût restée ou devenue ce qu'elle devait être, elle aurait prévenu les ruptures partout où le fondamental était maintenu; et là même où l'unité dogmatique et disciplinaire se serait brisée par la force des choses, elle aurait redoublé d'efforts et de soins pour sauvegarder l'unité morale, cette unité dans la diversité à laquelle aspire le monde chrétien, et qui devrait rester là même où les autres font défaut. Si, à l'égard des étrangers, la charité apprend à n'opposer à la haine que la bienveillance, à la malédiction que la bénédiction, au mal que le bien (Matt. V, 44-48), quel support, pour dire le moins, ne devrait-elle pas inspirer envers ceux qui, malgré les lacunes ou les erreurs de leur foi, confessent et invoquent partout le grand Nom dont toute la famille chrétienne tire le sien? Prenons les extrêmes, d'un côté le Catholicisme, de l'autre le rationalisme, qui dénaturent le Christianisme l'un en le dépouillant, l'autre en le surchargeant. Eh bien! là encore la charité a son œuvre à faire, elle a ses devoirs à remplir; elle est appelée à conserver la communion des cœurs et à un certain degré celle des esprits, à travers et au-dessus des barrières qu'elle ne peut ni ne veut renverser. Elle a à s'exercer et sous sa forme générale, cette bienveillance que rien ne limite (parabole du Samaritain), et sous sa forme particulière, cet amour fraternel qui embrasse et rapproche tous les *invocateurs de Christ.*

On ne peut, dites-vous, rester unis en un même culte avec des hommes qui mettent à tel point l'erreur à la place de la vérité; le devoir de la fidélité, l'intérêt de l'édification ne le permettent point. — La charité vous l'accorde. Mais elle exige que vous considériez et que vous traitiez ces hommes comme des frères, malgré leurs doctrines incomplètes ou fausses (II Thes. III, 14. 15); elle exige que vous vous souveniez qu'ils se réclament aussi du nom du Sauveur, qui demeure à leurs yeux, comme aux vôtres, la lumière et la vie du monde, et qu'ils peuvent avoir, qu'ils ont souvent beaucoup d'amour pour lui. Elle ne demande pas que vous approuviez leurs erreurs : elle veut au contraire que vous

travailliez activement à les dissiper; mais ce qu'elle demande, c'est que vous ne combattiez pas avec des *armes charnelles*, c'est que vous reconnaissiez la portion de vérité qu'ils retiennent, et qui produit peut-être plus de fruits chez eux qu'une connaissance plus complète et plus pure n'en produit chez vous, car le degré de la foi et de la vie de la foi n'est pas proportionnel au degré de la connaissance. Ce que veut la charité, c'est que vous vous absteniez de ces qualifications que le Seigneur déclare dignes de la géhenne (Matt. V, 22), c'est que vous vous comportiez envers les errants comme envers les malades qui ont un double droit à votre affection et à votre compassion chrétienne. Avec cet esprit (que nous croyons le véritable esprit de l'Evangile, quoiqu'on se laisse aller depuis des siècles à un esprit opposé) avec cet esprit, l'amertume des controverses disparaîtrait, des rapports de religieuse condescendance existeraient entre les directions théologiques et ecclésiastiques que séparent des incompatibilités plus ou moins profondes. On ne verrait pas ces incriminations exagérées, ces préventions et ces répulsions aveugles, ces antipathies et ces haines, d'autant plus vives, d'ordinaire, qu'on se touche de plus près. Toutes les portions de la Chrétienté, divisées comme branches, resteraient unies comme tronc; elles sauraient s'associer dans les entreprises d'un intérêt commun, telles, par exemple, que la défense de l'Evangile vis-à-vis de l'incrédulité, ses applications pratiques à l'ordre et au progrès social, sa propagation dans les contrées païennes. Par là, d'une part l'action générale du Christianisme sur le monde deviendrait infiniment plus forte, et, d'autre part, les discussions entre les diverses familles de ses disciples seraient certainement plus fructueuses, par cela même qu'elles seraient plus calmes, plus scrupuleuses et plus droites. L'esprit de parti éteint l'esprit de vérité comme l'esprit de charité; il frappe les controverses de stérilité en y répandant un sentiment et un langage antichrétiens. Il ferme tout à la fois les âmes à la justice et à l'évidence. Comparez les conversions

qui eurent lieu parmi les Juifs avant que l'Eglise se fût séparée ouvertement de la Synagogue, avec celles qui s'opérèrent plus tard; il s'en fit peut-être plus en un an dans le premier cas qu'en des siècles dans le second. Comparez l'action de la Réforme tant qu'elle parut simplement une œuvre de foi, avec ce qu'elle devint dès qu'elle fut une lutte de système à système, d'institution à institution. Comparez le travail de nos évangélistes dans les pays catholiques où ils se présentent essentiellement comme chrétiens, et dans les contrées où le Protestantisme et le Catholicisme se trouvent posés l'un vis-à-vis de l'autre en associations hostiles. L'esprit de parti convertit la dogmatique en polémique. L'esprit de charité, au contraire, changerait peu à peu les rapports des églises entre elles; il minerait insensiblement les erreurs en faisant tomber les préventions qui leur servent de retranchement, et, rendant ainsi à la vérité son empire, il préparerait le triomphe du pur christianisme au sein de la Chrétienté.

On nous dira probablement que nous nous plaçons sur le terrain de l'utopie, et, en un sens, on aura trois fois raison de nous le dire. Oui, le règne de la charité, dans laquelle se résume le christianisme pratique, est encore une utopie parmi les chrétiens. La parole du Seigneur (Jean XIII, 35 : *A ceci tous reconnaîtront*, etc.), cette parole, toujours répétée, n'a encore été ni appliquée ni comprise dans sa profondeur et sa portée réelle. La charité a sans doute existé de tout temps dans les âmes unies à Christ par la foi, puisqu'elle est la vie de la foi; mais elle n'a pas régi l'Eglise comme Eglise, ou elle ne l'a fait qu'à l'époque apostolique. L'Eglise a généralement suivi la maxime du pharisien : *Cet homme n'est point de Dieu, car il ne garde pas le sabbat* (Jean IX, 16). A toutes les périodes, dans toutes ses directions ou ses phases, elle a eu sa manière d'entendre et d'observer le sabbat, qu'elle posait en règle absolue, et quiconque ne s'y conformait pas de tout point, ne pouvait être de Dieu, suivant elle, alors même qu'il montrait sa foi par

ses œuvres. Tout en célébrant les bienfaits de la charité dans ses applications particulières, on a trop méconnu l'action générale qu'elle est destinée à exercer sur les institutions, qu'elle doit transformer peu à peu en transformant les mœurs. Chose étrange ! son rôle dans l'ordre politique ou social est peut-être mieux compris que celui qui lui revient, à plus forte raison, dans l'ordre religieux ou ecclésiastique. Et chose plus étrange encore ! ce sont moins les théologiens que les publicistes qui ont dévoilé les profonds rapports de la grande vertu évangélique avec le bien-être et le progrès des peuples. Mais, certes, ce qu'est la charité pour le monde, elle doit aussi, elle doit avant tout l'être pour l'Eglise, où elle est descendue du Ciel et d'où elle passe dans le monde. Elle y ferait toutes choses nouvelles, si elle y prenait l'empire qui lui appartient, en refoulant le dogmatisme et le formalisme.

A ceux qui nous objectent que c'est un idéal auquel ne correspondra jamais ici-bas la réalité, nous répondrons qu'il en est à peu près de même de presque tous les préceptes évangéliques. Quoique tous praticables, il n'en est aucun qui soit pleinement et constamment pratiqué. Si la perfection n'est le partage d'aucun chrétien sur la terre, elle ne saurait l'être de l'ensemble des chrétiens ou de la société chrétienne. Mais le devoir n'en demeure pas moins à tous égards ; il demeure pour la recherche de l'unité comme pour celle de la vérité et de la sainteté ; il demeure pour l'Eglise comme pour le fidèle. Et c'est assurément tout autre chose de mettre les prescriptions scripturaires de côté, sous prétexte qu'on n'en peut opérer ni espérer la complète réalisation, ou de les maintenir comme obligatoires malgré leur réalisation imparfaite ; c'est tout autre chose de les jeter à l'écart comme une illusion, ou de se les proposer comme un but suprême, vers lequel le monde chrétien doit tendre incessamment.

En principe, la charité, — non dans le sens superficiel de notre langue, mais dans le sens profond de l'Evangile, — la

charité, telle que la décrit saint Paul, telle qu'elle ressort de l'œuvre de la rédemption, telle que la fait et la veut le Nouveau Testament, la charité entretiendrait l'unité morale (1) à travers les dissidences ecclésiastiques et théologiques. En fait, l'unité morale est proportionnelle à la charité. Où est donc la charité, là où cette unité existe si peu? Et si la charité manque, où est l'esprit de l'Evangile, où est la vie de la foi, où est la foi? Qu'en face de l'histoire de l'Eglise cette question me paraît grave!

Il importe de bien noter que l'unité morale, si elle était générale et forte, contribuerait beaucoup à l'unité dogmatique et disciplinaire; elle la rendrait effective partout où elle est possible, et elle la rendrait possible, par conséquent obligatoire, dans bien des circonstances où l'on tient pour établi qu'elle ne l'est pas. Lorsque la charité ne peut garantir l'unité extérieure contre les divergences qui ne blessent essentiellement ni la conscience ni la foi, elle ne peut donner, non plus, qu'à un très faible degré l'unité intérieure, derrière laquelle elle se retranche, et elle reste fort au-dessous des principes et des préceptes évangéliques. Je m'étonne qu'on ait si peu d'inquiétude sur son union avec le Chef de l'Eglise, en d'autres termes sur la réalité, la pureté, l'intensité de sa vie spirituelle, quand on a si peu à cœur l'union de l'Eglise, et qu'on semble s'effrayer de la condescendance qui craint de juger, plus que du rigorisme qui épluche tout et ne passe rien. Etudiez sous ce rapport la vie du divin Modèle; examinez jusqu'où il pousse la charité, sans atteinte à la fidélité, vis-à-vis de la Synagogue; voyez par là jusqu'où elle peut et doit aller dans l'Eglise; et calculez combien

(1) Il faut distinguer l'*unité morale* de l'*unité intérieure*. L'unité intérieure, lien mystique que forme la communion des âmes avec Christ, peut exister entre gens qui s'anathématisent; elle pouvait se trouver entre François de Sales, par exemple, et tels des protestants qu'il livrait au bras séculier. L'unité morale ne le peut, car ce qui la constitue, c'est *le support*.

elle aurait prévenu de ruptures en supportant les imperfections et les erreurs, en les *couvrant*, selon l'expression du Livre sacré (1 Pier. IV, 8).

Ne nous lassons pas de le redire, quels ne seraient pas les effets de cette douceur, de cette miséricordieuse mansuétude, de cette humble et pacifique disposition, si elle était partout répandue et qu'elle agît dans la plénitude de sa force ! Jusqu'où ses saintes et puissantes influences ne s'étendraient-elles pas? C'est l'esprit propre et l'amour propre, c'est le défaut d'humilité et de charité qui a presque toujours envenimé les discussions religieuses, en y portant le zélotisme, cette contrefaçon du zèle. « *D'où viennent parmi vous les dissensions et les querelles,* dit saint Jacques (IV, 1. 2), *n'est-ce pas de vos passions?* » Ce n'est pas là, sans doute, l'unique cause des ruptures, qu'ont souvent imposées les périls de la foi ; mais c'est leur cause la plus générale, et elle y a presque toujours contribué pour une large part, alors même que des motifs plus élevés paraissaient agir seuls.

La charité, qui prévient les divisions, travaille aussi à les apaiser, parce qu'elle en souffre infiniment. Il faudrait ne pas connaître l'histoire et le cœur humain, pour ignorer combien les dissensions ecclésiastiques engendrent de soupçons et de jugements injustes, d'aigreur et d'animosité, combien, par cela même, elles nuisent à la piété véritable, combien elles blessent et troublent la charité. Qu'on y est prompt à croire le mal, lent à admettre et à avouer le bien, dans le mutuel procès qu'on s'intente ! Comme tout s'exagère, s'envenime, se fausse ! Qu'on passe aisément de l'éloignement à la haine, en confondant les doctrines et les personnes ! Sans rappeler ces longs excès qui ont souillé l'Eglise dans les temps anciens (Bas-Empire, Moyen-Age, XVI[e] et XVII[e] siècles), voyez que d'antipathies, d'accusations hasardées, de dispositions hostiles, entretiennent nos divisions ! Ce qu'est l'esprit de parti dans le monde politique, l'esprit de secte l'est dans le monde religieux. Et partout où règne cet

esprit de contention, avec le zèle amer qui en est à la fois la racine et le fruit, que devient la charité, que devient souvent la justice elle même ? On est comme effrayé de ce que des personnes dont on ne peut révoquer en doute la piété, se permettent de penser et de dire les unes des autres, se figurant servir la cause de Dieu en violant ses commandements formels (Jacq. III, 14. 15). Et que de fois, pour peu qu'on s'observe, on peut se surprendre soi-même glissant vers cette erreur, dans le moment qu'on la signale et qu'on la réprouve en autrui !

Je disais que l'esprit de secte est en religion ce que l'esprit de parti est en politique ; hélas ! les deux esprits et les deux mondes peuvent s'allier jusqu'à ne faire qu'un. Ils se sont mêlés mille fois. Ils se mêlent de nouveau et de plus en plus. La Chrétienté descendra-t-elle encore cette pente où elle s'est si souvent couverte de sang et de boue ?

B. Préceptes particuliers. — A ces considérations générales, viennent se joindre quelques préceptes directs.

L'un des fruits, ou des éléments de la charité, le support mutuel, est bien souvent pressé, dans l'intérêt même de l'union, par les fondateurs de l'Eglise. La condescendance du Seigneur pour des idées ou des coutumes que sa parole devait faire tomber, cette disposition d'esprit qui le faisait juif au milieu des Juifs, respire dans l'enseignement et dans la conduite des apôtres. Saint Paul prescrit (Rom. XIV et XV, 1-7) de recevoir avec bonté ceux qui sont *faibles en la foi*, c'est-à-dire ceux qui errent à certains égards ; il veut qu'on respecte leurs scrupules déplacés, et qu'on évite avec eux les contestations et les disputes. Il est vrai qu'il s'agit là, ce semble, de choses indifférentes ou secondaires, telles que l'abstinence de certains aliments, l'observation de certains jours. Mais il n'en reste pas moins que *les forts*, ou ceux qui croient l'être, sont tenus d'user d'indulgence et de mansuétude envers les faibles ; que, pour le bien de la paix, il faut savoir beaucoup supporter, s'imposer des sacri-

fices d'opinion, restreindre ses droits et laisser libres des tendances excessives ou fausses. Ce qu'il importe surtout de remarquer, c'est l'esprit du précepte, qui demeure obligatoire pour tous les cas comme pour tous les temps, et qui porte plus loin qu'il ne le semble au premier abord. Saint Paul étend à tous les ferments de discorde existant entre les judéo-chrétiens et les pagano-chrétiens le principe qu'il avait posé relativement à l'usage des viandes et à l'observation des jours sacrés. Or, l'ensemble de l'Epître prouve que les divisions dont l'Eglise de Rome était travaillée avaient à leur base de graves dissidences dogmatiques. Quelque zélés qu'ils fussent pour l'Evangile, nombre de Juifs devenus chrétiens, ceux en particulier qu'on a désignés sous le nom de « judaïsants » et qui formèrent plus tard la secte des Nazaréens ou des Ebionites, rattachaient à la loi la justification et la sanctification (Rom. I-VIII; Act. XV, 1). Cela, certes, était capital; et pourtant l'Apôtre, tout en établissant la vérité qui est la vie, réclame le support et le respect mutuel. Pouvait-on, d'ailleurs, considérer comme absolument indifférentes, même en les séparant des questions vitales auxquelles elles se mêlaient, ces prétentions des judaïsants, ces opinions sur les viandes et les fêtes qui, gênant les rapports des disciples entre eux, compromettaient la paix de l'Eglise en même temps que la spiritualité et la liberté chrétiennes?

La portée du précepte se révèle encore par la nature des considérations dont il est appuyé. Saint Paul n'en appelle pas à la distinction que nous ferions aujourd'hui entre ce qui est secondaire et ce qui est essentiel ou fondamental, quoique cette distinction soit sans doute dans sa pensée ; il presse l'obligation de s'en remettre, pour cette diversité de vues, au jugement du Seigneur, en s'abstenant de se juger et de se condamner les uns les autres (Rom. XIV, 5-13) ; il veut qu'au lieu de se complaire à soi-même, on use de patience et d'abnégation, dans l'intérêt de l'édification commune (XV, 1-3). Tout indique donc dans sa parole, à côté de l'application locale, une règle universelle et

permanente à laquelle la Chrétienté n'a été ni assez fidèle ni assez attentive.

Le précepte de la condescendance, dans l'intérêt de la paix et de l'union, se reproduit bien des fois. Ainsi Eph. IV, 3 ; et là il faut le prendre évidemment au point de vue dogmatique, car qu'est-ce que *conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix*, sinon faire régner la charité qui attire, rapproche, relève les points de contact et d'accord, sur les opinions particulières qui sépareraient si on les laissait trop prédominer ? (Cf. vers. 15 : *Afin que, suivant la vérité avec la charité*, etc.)

La diversité des sentiments est formellement reconnue Phil. III, 15 ; et l'Apôtre en prend occasion d'insister sur le devoir de s'unir par ce qu'on a de commun, en se supportant pour tout le reste. Remarquez que cette diversité de sentiments et de vues naissait de la constitution même de l'Eglise apostolique, en particulier de son principe ou de son mode d'admission. On y était reçu dès qu'on déclarait croire en Jésus-Christ ; le progrès dans la connaissance et dans la grâce se faisait ensuite. Mais de cette conviction ou de cette impression première, qui amenait au Christianisme des hommes partis souvent de si bas, jusqu'à la plénitude de la foi et de la vie évangélique, que de degrés et, par conséquent, que de notions et de tendances différentes qui avaient à se tolérer, à se rectifier, à se compléter en se développant les unes à côté des autres ! On ne réfléchit pas assez à cette infinie variété, sinon de disposition et d'intention, du moins de position et d'idée, que renfermait et tolérait la Primitive Eglise.

Le devoir de l'indulgence et des concessions réciproques résulte également du fait providentiel annoncé dans les paraboles, que l'ivraie et le froment doivent rester mêlés jusqu'à la moisson dans le champ du Père de famille. (Matt. XIII, 24-30, 47-50). Le support y est d'ailleurs expressément prescrit (27-30).

Nous découvrons le même enseignement dans la sévère condamnation du schisme, du zèle amer, de l'esprit de contention :

« *Je vous prie, au nom du Seigneur, de tenir tous un même langage, et qu'il n'y ait point de divisions parmi vous* » (I Cor. I, 10). « *Puisqu'il y a parmi vous de l'envie, des dissensions et des partis, n'êtes-vous pas encore charnels ?* » (I Cor. III, 3 et XII, 25). Ces divisions n'allaient pas jusqu'à des ruptures ouvertes et positives; c'étaient des dissentiments, non des scissions. Cependant, avec quelle force saint Paul les blâme et les réprouve ! Il n'hésite pas à les attribuer à des dispositions antichrétiennes. (Cf. I Cor. III, 3 et Gal. V, 13-15, 20); qu'en aurait-il donc pensé et dit, si elles avaient été poussées jusqu'à la séparation ? Et ce qui rehausse la portée de ses prescriptions, ce sont les écarts de conduite et de doctrine que présentaient les églises auxquelles il s'adresse. Ce n'est pas entre des diversités légères, nous l'avons constaté, qu'il prêche le support, c'est entre des divergences où se trouvaient en question les articles fondamentaux du Christianisme.

Saint Jacques, combattant cette religion qui se manifeste par les discours plus que par les œuvres, cette disposition à reprendre les autres plutôt qu'à se laisser enseigner soi-même, cette tendance, hélas ! aussi commune aujourd'hui qu'elle pouvait l'être autrefois, à s'ériger en maître, en docteur, en censeur, en d'autres termes le dogmatisme, ce grand artisan des dissensions et des sectes, termine par cette exhortation, d'où sort dans une si vive lumière le principe que nous voudrions relever : « *Y a-t-il parmi vous quelque homme sage et intelligent? qu'il montre par ses œuvres une sagesse pleine de douceur. Mais si vous avez un zèle amer et un esprit de contention, ne vous glorifiez point, car ce n'est point là la sagesse qui vient d'En Haut; elle est terrestre, sensuelle et diabolique. La sagesse qui vient d'En Haut est pure, paisible, modérée, traitable, pleine de miséricorde et de bons fruits;..... Or, le fruit de la justice se sème dans la paix....* » (Jacq. III, 13-18). Il était impossible de recommander avec plus de force la condescendance chrétienne et de réprouver plus sévèrement la disposition contraire. Selon saint Jacques, l'une

de ces dispositions a son origine et sa fin dans le Ciel, l'autre dans l'Enfer. Ne craignons donc pas d'étendre outre mesure le rôle de la charité dans l'intérêt de l'union ; nous ne saurions en ce sens dépasser l'Evangile, pourvu qu'avec l'Evangile nous réservions les droits de la vérité et les obligations de la fidélité.

Rappelons que le Nouveau Testament suppose partout, et enseigne directement en divers endroits l'unité de l'Eglise. Saint Paul le fait (Rom. XII, 4. 5; I Cor. XII, 12-26), en employant l'image du corps humain qui est un, quoique composé de membres qui ont des fonctions spéciales. Ailleurs (I Cor. X, 17), il montre un des liens qui unissent les disciples dans leur participation commune à la Sainte Cène. De même que la participation aux sacrifices lévitiques faisait des Israélites un peuple particulier, quiconque s'approche de la table sainte et touche au pain et au vin mystique, appartient à la famille chrétienne, nominalement par cet acte seul, réellement s'il possède les sentiments que cet acte implique.

Ces passages, il est presque inutile d'en faire la remarque, ne se rapportent pas uniquement à l'Eglise invisible et à l'unité intérieure des vrais disciples, mis en communion entre eux par leur communion avec le Sauveur, ils concernent l'Eglise dans sa généralité concrète, par conséquent dans son unité extérieure, qui est bien, d'après le Nouveau Testament, un de ses attributs et de ses caractères essentiels.

En résumé donc, l'Ecriture recommande l'unité, l'unité extérieure non moins que l'unité intérieure, en représentant les églises comme formant une Eglise ou l'Eglise, et en imposant par cela même l'obligation d'y prévenir ou d'y faire cesser les schismes. Il y a là pour les chrétiens un devoir auquel il ne fut jamais plus nécessaire de regarder que dans l'état présent des choses.

On aura remarqué que pour les fondateurs du Christianisme la charité, dans son rapport avec le devoir de l'union, se mêle toujours à l'humilité. C'est qu'elles sortent d'une même racine.

La charité, sous sa forme passive (support, esprit doux et patient, etc.) — et c'est essentiellement sous cette forme qu'elle agit ici, — ne fait qu'un avec l'humilité, puisqu'elle n'est que l'esprit de renoncement. La charité et l'humilité sont l'une et l'autre l'abnégation du *moi*, source de cette débonnaireté plus préoccupée des autres que d'elle-même. L'humilité et la charité se confondent (1 Cor. XIII, 4-7), aussi sont-elles invoquées tour à tour pour inspirer et maintenir l'union (Eph. IV, 1-2; Phil. II, 2-4).

On aura remarqué encore que le principe de charité, tel que le pose l'Evangile, frappe également à leur base le séparatisme dogmatique ou la dissidence, et le séparatisme libéral ou le radicalisme, dont l'un a pour bannière la pureté de la doctrine et l'autre la conviction personnelle. Au séparatisme dogmatique, la charité prescrit de joindre la condescendance à la fidélité; au séparatisme libéral, elle prescrit de placer à côté des droits qu'il proclame les devoirs qui les contiennent et les règlent. A l'inverse des systèmes qui absorbent le chrétien dans l'Eglise, le séparatisme libéral, le plus menaçant aujourd'hui, fait de l'Eglise l'œuvre du chrétien : se proposant de relever l'individualité et de la garantir contre toute influence ou toute autorité extérieure il intronise une autocratie intellectuelle et morale d'où naîtrait un égotisme sans frein et, par cela même, un morcellement sans bornes. Portant, en quelque manière, la méthode philosophique de Descartes dans le domaine de la foi, il ne reconnaît pour réellement valables que les opinions qu'on peut dire indépendantes, parce qu'on se les est faites de toutes pièces (1). Où cela mènerait-il? Du principe que l'homme ne doit relever que de lui-même, il sort la conséquence qu'il ne doit croire et obéir qu'à lui-même; de l'autonomie de la pensée et du sentiment ou, selon l'expression en vogue, de l'autonomie de la conscience

(1) Il irait logiquement à cette maxime kantienne : « C'est une doctrine et une institution impie que celle qui tend à inspirer à l'homme la défiance de lui-même. » Mais, certes, s'il y a quelque chose d'antiévangélique c'est bien cette maxime-là.

l'autonomie de la volonté. Cette conséquence a été tirée en effet; elle ne pouvait pas ne pas l'être, car un principe, arrivé à l'empire, montre peu à peu tout ce qu'il est en déroulant tout ce qu'il contient. Nous l'avons dit, et il faut le redire, ce système part d'une idée juste et bonne, qu'il rend fausse et destructive en la poussant au delà de ses vraies limites; il est l'exagération d'un des éléments constitutifs du Protestantisme dans son opposition au Catholicisme; et il devient une aberration parce qu'il est une exagération. Radicalisme religieux, il fait dans l'ordre spirituel ce que fait dans l'ordre temporel le radicalisme politique. Des deux parts l'institution divine est méconnue avec les attributions qu'elle emporte, les droits qu'elle confère, les obligations qu'elle impose. Des deux parts on rompt l'équilibre entre des principes également vrais et salutaires dans leur fusion, également erronés et périlleux dans leur isolement, qui change en antagonisme le concours et l'appui qu'ils doivent se prêter. Mais, sans insister sur des considérations que nous avons présentées ailleurs, ce que nous voudrions constater ici, c'est que sous les vues les plus hautes et les plus pures de cette école qui renferme des directions bien diverses, il se cache quelque chose de profondément antipathique à l'esprit de l'Evangile, à ce fond d'humilité, de renoncement, de condescendance qui tempère la fidélité la plus scrupuleuse. Il en advient du principe ecclésiologique comme du principe théologique : à la fois partiels et excessifs, ils dénaturent le principe chrétien en élevant l'élément de liberté sur les ruines de l'élément d'autorité; d'où l'individualisme qu'on célèbre et par suite l'atomisme devant lequel on recule encore. Cette tendance a à sa base une vérité, je veux le redire, mais une vérité incomplète, qui enfante mille erreurs et mille dangers en se faisant absolue, et en se développant sur la ligne étroite qu'elle se trace. Sans doute, il importe de retremper les caractères, de raviver la sincérité, la franchise, le respect du vrai et du saint, dans l'ordre intellectuel comme dans l'ordre moral, de sauvegarder l'individualité que la mol-

lesse de notre temps bat en brèche de toutes parts, et de la protéger ou de la rétablir au centre de l'être humain par la fidélité aux convictions aussi bien qu'aux obligations. Prise dans cette généralité, la théorie se légitime de prime abord devant la conscience naturelle et devant la conscience chrétienne ; le principe qu'elle proclame, le devoir qu'elle prêche sont l'un et l'autre évidents; mais ils ne sont pas illimités ; il est d'autres devoirs, d'autres principes qui les contrôlent; ils ne sont qu'une partie d'un tout, indivisible dans la réalité des choses. On les fausse, par conséquent, dès qu'on leur laisse prendre un développement et un empire indéfinis. Les sortir de leur place, c'est les sortir de leur rang, et par cela même de leur rôle ; c'est les faire ce qu'ils ne sont pas. Là est le tort de la théorie; de là ses écarts et ses périls.

Entre ses diverses directions, la plus respectueuse envers les grandes doctrines chrétiennes s'est formée dans un intérêt et dans un but polémiques. On n'en saurait douter quand on lit le livre qui l'a inaugurée au milieu de nous (« *De la manifestation des convictions religieuses* », par Vinet) et qui inspira à son apparition de si hautes espérances (1). Voulant combattre l'hypocrisie des masses qui professent extérieurement une foi qu'elles renient au fond ou qu'elles ne retiennent que par respect humain, sans adhésion réelle de l'esprit ni du cœur, et cherchant un principe général sur lequel il put appuyer son argumentation, Vinet s'arrêta au devoir d'être ce qu'on croit et rien que ce qu'on croit, de l'être et de le paraître. Ce principe posé, il l'étendit de la question purement morale, qu'il avait à traiter, à la question ecclésiastique qui n'entrait pas dans le programme du concours (2). Si je ne me trompe, il refit en ce sens son mémoire avant de le publier. De là sa théorie, qu'à mon sens son origine est de nature à rendre déjà quelque peu suspecte. Car ce sont choses

(1) Compte-rendu du « *Semeur* » qui en attendait une rénovation générale de la société et de l'Eglise.

(2) Ce sujet avait été proposé par la « *Société de la morale chrétienne* ».

fort différentes que la profession d'un symbole ou d'un culte par l'incrédule, qui se ment à lui-même en mentant à la société, et l'adhésion du croyant à une Eglise dont les doctrines ou les pratiques peuvent ne pas lui paraître pleinement conformes à l'Evangile : états tout autres, thèses diverses ; la théorie qui les assimile pour les frapper du même coup, ne saurait être sans péril. Deux défauts d'ailleurs y frappent immédiatement, à ne l'envisager même que du dehors. 1° Le devoir ou le principe qui la fonde, qui lui sert de critère et de facteur, est sans contredit un devoir réel et un devoir important ; mais, ainsi que nous l'avons indiqué, il n'est point absolu comme la théorie a besoin de le faire et comme elle le fait : mille autres devoirs le dominent et le restreignent. Il en est, à bien des égards, de nos opinions religieuses comme de nos dispositions intérieures, que nous ne sommes pas tenus d'exposer à tout venant ; il en est de notre état intellectuel et de ses crises comme de notre état moral qui doit souvent rester entre nous et Dieu. Quel trouble, quel désordre, quel scandale, s'il fallait que chacun mît au jour toutes les fluctuations de sa pensée ! Que de choses l'humilité et la vérité elle-même nous obligent à *couvrir* en nous, comme la charité nous oblige à les couvrir en autrui ! — 2° Le principe, ainsi outré et sorti de sa sphère et de sa voie, a produit une argumentation qui va troubler les personnes pour qui elle n'était pas faite, tandis qu'elle touche ou atteint à peine cette foule contre laquelle elle était essentiellement dirigée. Elle a tourné tout entière au profit d'une doctrine qui n'entrait peut-être pas dans les vues premières de son auteur, ou qui n'y était du moins que secondaire. Elle a passé par-dessus le formalisme mondain, auquel elle était destinée, et elle est allée agiter la foi sincère qu'elle ne concernait pas ou qu'elle ne concernait qu'indirectement. Sous ce titre ambigu de « *Manifestation des convictions religieuses* », confondant le devoir de confesser l'Evangile et le Nom de Christ avec celui de confesser, dans toute Eglise et contre toute Eglise, sa conception personnelle du Christianisme,

c'est-à-dire un devoir absolu avec un devoir relatif, la théorie a paru identifier la maxime évangélique avec la maxime radicale ; et c'est par ce côté surtout qu'elle a été prise, appliquée et prônée.

Le principe d'individualité, qui n'y fait qu'un avec le devoir de la manifestation, et qui s'y montre d'ordinaire également illimité, a pu se juger quelquefois par ses conséquences. Au moment de la grande vogue du système, j'ai entendu une *proposition* sur l'éducation religieuse, où l'orateur, aujourd'hui l'un de nos prédicateurs les plus distingués, pour sauvegarder la libre spontanéité, la sainte autonomie de la conscience personnelle, brisait comme une vieille idole, devant la jeunesse et devant l'enfance, l'autorité de la famille de même que celle de l'Eglise, renversant sans scrupule ce qu'il travaille de toutes ses forces à reconstituer maintenant.

Vinet, du reste, n'a pas poussé son principe aussi loin que l'ont fait et que le font ses disciples. Il n'en a pas, il est vrai, désavoué l'usage, mais il a senti le besoin d'y apporter des correctifs. J'ai été frappé de la haute place qu'il faisait dans les derniers temps à l'*obéissance*, par où il restreignait implicitement l'individualité et relevait l'autorité. Pour arrêter le principe dans ses effets, il aurait fallu le modifier à sa base, et il ne paraît pas que Vinet l'ait voulu. Au fait, il ne pouvait guère le vouloir ; car le modifier ainsi, c'eût été le changer et enlever à la théorie tout entière son véritable point d'appui. Mais il en a entrevu les périls et il a cherché à les conjurer.

C) Faits. — Nous avons dit que dans le Nouveau Testament les faits confirment les enseignements, que les exemples s'y joignent aux préceptes, et que le principe d'unité, tel qu'il a été défini, y ressort du fond général de l'histoire comme de celui de la doctrine. Il faut légitimer cette assertion.

— (Mais les discussions actuelles sur ce premier âge de l'Église, où nous allons puiser nos arguments, rendent nécessaire une

remarque préalable. Écartant les théories hypothétiques au milieu desquelles la haute critique se débat et se perd, nous tenons pour reconnues l'authenticité et l'inspiration du Nouveau Testament, son autorité historique et son autorité théopneustique, que nous avons essayé d'établir dans notre *Introduction à la Dogmatique*. Nous croyons que le Christianisme apostolique fut complet, quant à ses éléments essentiels, dès le jour de la Pentecôte, mais que ses rapports avec le Judaïsme, au sein duquel il s'épanouissait, furent, à l'origine, différemment conçus par bien des personnes ; qu'il résulta de là des directions distinctes, depuis celle des judaïsants, qui faisaient des observances lévitiques une condition formelle du salut (Act. XV, 1), jusqu'à celle des anti-judaïsants extrêmes, qui répudiaient l'Ancienne Alliance tout entière ; que si parmi les apôtres eux-mêmes il y eut sous ce rapport des nuances prononcées, ce fut sur la question de convenance et de conduite, non sur celle de doctrine ou de principe qu'ils résolurent unanimement au moment même où elle s'éleva. (Voy. Act. XV, les discours de saint Pierre et de saint Jacques, comme celui de saint Paul et de Barnabas. Cf. Gal. II, 12, 14.)

Ainsi nous nous plaçons au point de vue traditionnel, qui est à nos yeux le point de vue réel, bien convaincus que la science y reviendra, lorsque se sera dissipé le nuage de poussière qu'ont soulevé ses courses et ses luttes à travers champ). —

Voyons donc si les données historiques du Nouveau Testament ne nous fournissent pas une contre-épreuve formelle de ses données dogmatiques et morales. Et pour cela regardons simplement à ce qu'il dit, au lieu de chercher, par delà l'histoire qu'il raconte, une histoire souterraine qu'on y lirait entre lignes, par une sorte de seconde vue.

Saint Paul qui, en sa qualité d'Apôtre des gentils, combat avec tant d'insistance et de force les préventions et les prétentions des judaïsants, va, en bien des cas, au-devant de leurs exigences illégitimes. Il fait circoncire Timothée à cause d'eux (Act. XVI, 3) ; il se conforme lui-même en diverses occasions à

leurs idées pour éviter les scandales et entretenir la concorde, selon son principe de *se faire tout à tous*. Il pousse quelquefois la condescendance si loin qu'il semble se contredire et que bien des gens ont trouvé difficile de le justifier. (Voy. Act. XXI, 26). Ce n'est pas seulement comme vaines qu'il repousse les opinions des judaïsants, c'est comme pernicieuses à la pureté du Christianisme, sous le double rapport de la justification et de la sanctification (Rom. I. V et VI-VIII; Gal. V, 1-6), c'est comme incompatibles avec la liberté et la spiritualité évangéliques. Il s'y prête pourtant, çà et là, pour ne pas blesser des préjugés et des scrupules entachés à ses yeux du double vice de l'intolérance et de la superstition : concession remarquable, qu'on serait tenté de juger excessive; exemple instructif ou, pour mieux dire, décisif, puisque la marche apostolique, manifestation certaine de l'esprit chrétien, est une règle pour tous les temps comme la parole apostolique. Et, d'ailleurs, les enseignements de saint Paul renferment bien des prescriptions et des maximes en parfait accord avec ce côté de sa conduite (I Cor. VIII, 8-13 et IX, 20-23).

Mais, sans nous arrêter à des actes individuels, quelque probants qu'ils soient, prenons des faits généraux où se reflètent largement les principes de l'Eglise et de ses chefs. J'en citerai deux.

a) La condamnation des schismes, les exhortations à la concorde, se trouvent dans les mêmes Épîtres qui révèlent de graves désordres, sous le double rapport des croyances et des mœurs. Dans les églises de la Galatie, les erreurs étaient telles que saint Paul va jusqu'à dire qu'on y avait passé à un autre Evangile (Gal. I, 6). A Corinthe, l'irrévérence de la Cène était, ce semble, portée très loin (I Cor. XI, 17-23); bien des gens y révoquaient en doute la résurrection des morts et l'existence future elle-même (15); un parti nombreux suivait de faux docteurs qui renversaient l'œuvre de Paul et reniaient son apostolat. Ailleurs, se montraient des tendances gnostiques plus ou moins prononcées (Col. II, 8. 20. 23; I Tim. I, 4; IV, 7; VI, 20). Il exis-

tait de tous côtés des hommes qualifiés « d'antéchrists », dont la parole ébranlait les fondements de la foi (I Jean II, 18 et IV, Jude V, 4). Ces aberrations sont sévèrement censurées, condamnées, menacées, mais pourtant tolérées ; les adhérents des faux docteurs et les faux docteurs eux-mêmes sont à la fois repris et soufferts. Ce n'est pas à l'excommunication, c'est à la puissance de la vérité et de la vie chrétienne qu'on a recours contre eux. Quoi qu'on puisse penser des principes disciplinaires de l'Eglise apostolique, on doit reconnaître que, dans la pratique, l'exclusion ne fut pas le moyen officiel de remédier au mal. Les erreurs sont fortement relevées et combattues, mais en les réprouvant on les supporte, on ne rompt pas avec ceux qu'elles égarent. Dans ces nombreux désordres, Hyménée et Alexandre, avec l'incestueux de Corinthe sont seuls frappés ; encore le sont-ils d'une peine surnaturelle plutôt que d'une peine ecclésiastique, « *ils sont livrés à Satan pour la destruction de la chair* » (I Cor. V, 5 ; I Tim. I, 20). Partout ailleurs, malgré les dissentiments, on marche ensemble et l'on est exhorté à le faire. S'il s'agit de séparation, c'est d'une séparation morale, qui reprend l'erreur et le mal en s'en tenant éloigné (Rom. XVI, 17 : « *Je vous exhorte à prendre garde à ceux qui causent des divisions et des scandales contre la doctrine que vous avez apprise et à vous éloigner d'eux.* » Cf. II. Thes. III, 14. 15 ; I Cor. V, 11). Saint Jean parle de gens *sortis* du milieu des chrétiens (I Jean II, 19), mais il n'est pas question de gens *exclus*. Il parle d'un certain Diotrèphe qui chassait les frères de l'Eglise, qui ne le recevait pas lui-même, et il ajoute : « *Si je vais chez vous, je le ferai ressouvenir de ce qu'il fait.* » (III Jean, 9-11). Quelle étonnante condescendance, quel support, quel amour de la paix, quel respect et quel soin de l'union ! Que de personnes devraient, d'après leurs principes ecclésiastiques, accuser les premiers chrétiens et les apôtres eux-mêmes d'un tolérantisme ou d'un latitudinarisme excessif ! En face de cette conduite des fondateurs, qui frappe d'autant

plus qu'on la sonde davantage, il est vraiment étrange que le séparatisme, sous toutes ses formes, ait invoqué avec tant de confiance sa conformité avec l'Eglise primitive.

Voici comment Calvin argumentait de ces faits contre les Anabaptistes, ces séparatistes de son temps : « Je leur mets en « avant la sentence de saint Paul. Entre les Corinthiens il n'y « avait pas seulement quelque petit nombre de gens qui eut failli, « mais tout le corps était quasi corrompu; il n'y avait pas une « seule espèce de mal, mais plusieurs; les fautes n'étaient pas « petites, mais c'étaient de grandes et énormes transgressions; la « corruption n'était pas seulement aux mœurs, mais aussi à la « doctrine. Que fait sur cela l'Apôtre (c'est-à-dire un instrument « élu par le Saint-Esprit sur le témoignage duquel est l'Eglise)? « cherche-t-il de se diviser d'eux? les rejette-t-il du règne de « Christ? Non seulement il ne fait rien de tout cela, mais plutôt il « les avoue pour église de Jésus-Christ en compagnie des saints, et « les confesse être tels. S'il demeure église parmi les Corinthiens, « cependant que les contentions, sectes et envies y règnent, « cependant qu'il y a procès et noises, que malin y est en vigueur, « qu'une méchanceté, laquelle était exécrable entre les païens, « est publiquement approuvée, cependant que saint Paul est « diffamé, qu'aucuns se moquent de la résurrection des morts, « laquelle anéantie tout l'Evangile est ruiné, cependant que les « grâces de Dieu servent à ambition et non point à charité, que « plusieurs choses se font déshonnêtement et sans ordre; si donc « pour ce temps-là il demeure église entre eux, et y demeure d'au- « tant qu'ils retiennent la prédication de la Parole et les sacre- « ments, qui osera ôter le nom d'église à ceux à qui on ne peut « point reprocher la dixième partie de telles fautes? Ceux qui « examinent d'une telle rigueur les églises présentes, je vous prie « qu'eussent-ils fait aux Galatiens, lesquels s'étaient presque « révoltés de l'Evangile? Toutefois saint Paul reconnaît entre « eux l'Eglise (1). »

(1) *Instit.*, Liv. IV, ch. I, § 14.

Il est regrettable que ces principes n'aient pas été appliqués en ces temps-là au dedans comme au dehors. Pleinement et fermement suivis ils auraient prévenu bien des ruptures et doublé la puissance de la Réformation.

b) Revenons à la question des *observances lévitiques*, question qui, sans être ce qu'on l'a faite de nos jours, n'en était pas moins très grave et très vive. Sous le rapport *ecclésiastique*, elle divisait les disciples en deux camps où la diversité allait jusqu'à l'hostilité. D'un côté des préjugés, des scrupules, des prétentions, une sorte d'horreur, qui rendaient la communion religieuse difficile et souvent impossible ; d'un autre côté, un dédain prononcé pour cet attachement fanatique à des idées et à des coutumes qui devaient tomber devant les enseignements du Christianisme. Sous le rapport *moral*, les opinions des judaïsants compromettaient la liberté et la spiritualité chrétiennes, en conservant à des formes préparatoires, et par conséquent transitoires, une importance antiévangélique ; elles exposaient le principe même de la vie religieuse par la sainteté qu'elles attribuaient à des actes purement rituels. Sous le rapport *dogmatique*, elles portaient atteinte à la doctrine centrale du Christianisme, poussant à soutenir qu'à moins de garder la Loi, et de la garder dans sa partie cérémonielle aussi bien que dans sa partie morale, on ne pouvait être sauvé (Act. XV, 1. 5). Cette question pénétrait, on le voit, au cœur du christianisme théorique et pratique, et l'on comprend qu'elle ait profondément agité l'Eglise naissante.

Dans un tel état, la marche logique et dogmatique, celle qu'on a généralement suivie dans les temps postérieurs, celle qu'auraient conseillée ou imposée bien des systèmes actuels, était de définir exactement les points en litige, et de jeter hors de l'Eglise les personnes qui refuseraient de se soumettre, si elles ne sortaient pas d'elles-mêmes. On le pouvait d'autant plus que, placé sous la direction exceptionnelle et surnaturelle de l'Esprit saint, on était sûr de ne pas prendre l'erreur pour la

vérité ; l'oracle vivant, le juge infaillible des controverses était là réellement ; Dieu parlait alors par la bouche de ses envoyés extraordinaires, organes de ses révélations. Cependant, c'est la marche contraire qui prévalut. Au lieu d'ordonner la séparation ou d'y pousser le moins du monde, les apôtres ne négligent rien pour la prévenir ; leur effort et leur but constant est de tenir rapprochés ces deux partis, à tant d'égards antipathiques (Rom. XIV et XV). En exposant les principes évangéliques sur les objets du débat, ils ne frappent pas de réprobation cette classe nombreuse qui les méconnaissait, ou ne les admettait qu'à la condition de les tirer à ses idées propres. En proclamant la vérité, ils prescrivent et exercent la condescendance, ils exigent et font des concessions ; ils vont jusqu'à établir des règles temporaires, par une sorte de transaction, dont on n'a pas assez relevé le motif (Act. XV, 20. 28). Ils attendent plus du support que de la rigidité disciplinaire, plus du développement interne de la foi que des lois coercitives, quoiqu'ils eussent plus que personne le droit d'en établir. Comme cette première assemblée synodale, où présidèrent les fondateurs inspirés de l'Eglise, qui avaient reçu dans sa plénitude le pouvoir de lier et de délier, diffère, par son esprit, de la plupart des assemblées postérieures ! Que la forme et le fond de son décret contrastent avec ces anathèmes dont les conciles ont fait plus tard la sanction de leurs ordonnances ! Là où l'on aurait pu commander et condamner, on exhorte ; là où l'on aurait dû se borner à exhorter, on commande et l'on condamne.

Cet esprit se conserva quelque temps encore après l'âge apostolique. On ne rompit avec les judaïsants que sous Adrien, par l'effet de circonstances tout extérieures, et sans intention de les exclure ; à vrai dire, le schisme proprement dit vint d'eux seuls (1).

A côté des tendances judaïques se montrèrent de bonne heure

(1) Mosheim, *Hist. eccl.*, T. I, p. 219.

les tendances gnostiques, et le support de l'Église fut le même envers les unes qu'envers les autres. Les semences du gnosticisme apparurent lorsque les apôtres étaient encore là; et en réprouvant ces doctrines étrangères, ils ne bannirent pas leurs adhérents de la communion des fidèles. Les gnostiques restèrent dans l'enceinte sacrée quand ils le voulurent. Ils se retirèrent quelquefois, comme ces gens dont il est parlé I Jean II, 19; il ne paraît pas qu'ils aient été exclus (1). Plus tard, au sein de l'Église et chez les docteurs les plus considérés, que de notions peu d'accord avec la lettre et avec l'esprit des Écritures! (Justin, Clément d'Alexandrie, Origène, Synésius.) Cette première période, il faut le redire, est peut-être celle où il a fermenté dans la Chrétienté le plus d'opinions diverses, de tendances et de vues particulières, qu'apportaient de toutes parts les nouveaux convertis, et qui ne s'élaboraient que peu à peu au creuset de l'Évangile. C'est l'époque où il s'est uni à la plus large tolérance une ferveur de foi qui ne s'est jamais reproduite au même degré. La cause en est évidemment en ceci, que tout en tenant fortement aux principes constitutifs du Christianisme, auxquels on se dévouait jusqu'au martyre, on n'avait encore pour dogmes que les grands faits de révélation, et qu'on attachait plus d'importance à leur action religieuse qu'à leur systématisation rationnelle, laissant par cela même un libre cours aux spéculations des docteurs.

Le Christianisme est une religion bien plus qu'une théologie; nous l'avons dit et redit avant que la direction nouvelle le donnât comme une de ses découvertes. Le Christianisme évangélique est foi et charité, selon la définition de saint Paul. Et la

(1) Il faut distinguer diverses classes de gnostiques, ces rationalistes des premiers temps. Les uns, acceptant le Christianisme, n'aspiraient qu'à le pénétrer par la spéculation, en joignant à l'adhésion de la foi l'intuition de la science. Les autres prétendaient fondre le Christianisme, comme les autres religions, dans leur philosophie. Les premiers entraient ou restaient dans l'Église, les seconds en sortirent ou n'y entrèrent pas.

foi elle-même n'est ni la simple admission ni la pure profession de la doctrine sainte ; c'est cette doctrine descendue dans les profondeurs de notre être, transformée en principe actif de rénovation, devenue le germe et l'aliment de toutes les dispositions spirituelles, des vertus les plus humbles et les plus hautes, par cela même qu'elle a ouvert le Royaume des Cieux et placé l'âme en communion avec le Dieu-Sauveur. Ce qui importe, à ce point de vue, ce n'est pas seulement la connaissance et la profession de la vérité, c'est aussi, c'est surtout son impression vivifiante, c'est son action sur le cœur, qu'elle attire du monde à Dieu en changeant sa direction naturelle. L'essentiel est la formation du *caractère chrétien.* Dans la vérité, on cherche la vie chez les autres comme chez soi. Et quand on en est là, on passe sur bien des divergences, d'abord parce que les grands faits évangéliques, simplement admis, suffisent à l'œuvre de la foi; ensuite, parce que le support de l'erreur est aussi un devoir de charité; enfin, parce que l'esprit pratique, nous révélant de plus en plus et ce que nous devrions être et ce qu'il nous faut travailler à devenir, dépouille la plupart des questions spéculatives de l'importance que le dogmatisme et le formalisme leur ont faite.

IV

En réalité, DEUX DIRECTIONS dans l'Évangile : « extrême condescendance » et « rigidité de principes » ; la première tendant à l' « union dans l'Église », la seconde à la « pureté de la doctrine ».— Dans le plan divin, relation réciproque de « cause à effet » entre l'Église et la doctrine.— Danger d'isoler les deux tendances.— Difficulté d'en marquer les limites.

A ne considérer que cette face de l'Évangile, tout converge vers l'unité, faits et enseignements. Mais il est dans les Livres saints une autre face, en apparence contraire, qu'il faut rapprocher de celle-là, sous peine de n'avoir qu'une vue incomplète,

par conséquent inexacte, des données scripturaires et des obligations chrétiennes (1).

Dans les enseignements des fondateurs du Christianisme, comme dans leurs actes, il existe à côté de cette condescendance que nous indiquions et qui paraît sans bornes, une sévérité de doctrine, une rigidité de principes qui ne va pas moins loin. Saint Paul résiste à saint Pierre et le reprend en présence de l'Église, lorsque cet apôtre semble pousser à l'excès la crainte de blesser les préjugés et les scrupules des judéo-chrétiens. Il met quelquefois une insistance et une vivacité extraordinaires à détacher les disciples des observances légales, auxquelles il se conforme pourtant lui-même en certaines occasions. Sa maxime est de *se faire tout à tous* (I Cor. IX, 19); mais, dès que les principes évangéliques lui paraissent méconnus ou menacés, il retire en quelque sorte ses concessions, il frappe d'une condamnation sévère ce qu'il autorisait auparavant. Il a fait circoncire Timothée par égard pour les Juifs et vous l'entendez s'écrier : « *Moi Paul, je vous déclare que si vous vous faites circoncire, Christ ne vous sert de rien et vous êtes déchus de la grâce.* » (Gal. V, 2-4). Ainsi le Seigneur, qui avait dit : « *Celui qui n'est pas contre nous est pour nous,* » dit aussi : « *Celui qui n'est pas avec moi est contre moi.* » Le devoir change avec l'esprit des choses. Les Écrits sacrés renferment de fréquentes et fortes recommandations à fuir les personnes qui répandent de fausses doctrines et qui donnent des scandales. « *Si quelqu'un n'acquiesce pas aux salutaires instructions de Notre Seigneur Jésus-Christ et à la doctrine qui est selon la piété... sépare-toi de ces gens-là.* » (I Tim.

(1) Il le faut surtout aujourd'hui. Vis-à-vis des tendances dissidentes qui caractérisèrent le Réveil, nous avions à relever le premier de ces aspects ou de ces principes, le soin de l'union ; nous avons maintenant à défendre le second, le droit de la vérité, tant on se jette rapidement d'un extrême à l'autre. Pendant un temps, le devoir de la fidélité fit méconnaître ou négliger celui de la condescendance. Depuis quelques années, il se répand une sorte d'indifférentisme doctrinal qui ferait de l'Église une Babel.

VI, 3-5) (Cf. Rom. XVI, 17 ; I Cor. V, 9-13 ; II Thes. III, 6-14 ; II Jean, 10). Nous reviendrons sur cette partie des enseignements apostoliques, en traitant du principe d'exclusion. Il suffit pour le moment de le constater.

Le Christianisme ne pouvait pas ne pas avoir des préceptes de ce genre. La justification et la régénération, ces deux grâces qui nous ouvrent le Ciel, se rattachent l'une et l'autre à la foi ; le salut des âmes, de même que l'intérêt de l'Église, exige qu'on maintienne pure la vérité qui est la vie ; et, dans bien des cas, on n'y peut réussir qu'en rompant avec ceux qui l'altèrent. Il faut, par-dessus tout, que le chemin du Ciel reste tel que Dieu l'a ouvert dans sa miséricorde, tel qu'il l'a tracé dans sa Parole. Suprême nécessité, à laquelle tout doit céder.

De l'ensemble des données évangéliques et des devoirs qu'elles fondent, il sort donc comme deux directions opposées, qu'il importe de laisser marcher main à main, appelées qu'elles sont à se prêter un concours et un contrôle mutuels. Nous avons là une claire manifestation de ce dualisme constitutif qui s'est fréquemment rencontré devant nous. L'antinomie peut se présenter sous des aspects divers et prendre des apparences et des dénominations différentes, selon qu'on l'envisage ou du point de vue dogmatique, ou du point de vue ecclésiastique, ou du point de vue moral ; quoiqu'elle dérive toujours de la même cause et tienne toujours au même fond. Les termes varient avec le point de vue ; ce sont, ici ceux d'institution et d'association, là ceux de liberté et d'autorité, ailleurs ceux de fidélité et de condescendance. Mais partout c'est la même dualité essentielle.

Les deux tendances que nous rapprochons ont pour caractère et pour objet distinctif, l'une l'*union de l'Église*, l'autre *la pureté de la doctrine* ; dans l'une domine *la charité*, dans l'autre *la foi* ; quoiqu'il y ait dans les deux la foi et la charité quand elles restent évangéliques. La foi et la charité constituent le christianisme intérieur ou subjectif, la doctrine et l'Église le christianisme extérieur ou objectif. En principe, la doctrine et l'Église

ne font qu'un, comme la foi et la charité (Gal. V, 6), mais en fait, elles se distinguent tellement que l'attachement à l'une peut entraîner l'abandon de l'autre dans l'état actuel de la Chrétienté.

Considérée abstraitement, l'Église chrétienne n'existe pas sans la doctrine chrétienne ; elle est née de la doctrine et ne se maintient qu'avec elle et par elle ; elle s'anéantirait en la reniant ou la vaporisant. Otez-lui le Christianisme, j'entends le christianisme positif, vous lui ôtez jusqu'à son nom. L'Église invisible, ou intérieure, est une société spirituelle, que forme d'âge en âge la parole et l'esprit de Jésus-Christ, en retirant les âmes de la vie du monde et en les pénétrant de la vie du Ciel ; l'Église visible, ou extérieure, est une société que la profession de cette parole sépare aussi du reste des hommes, en y établissant une communauté plus ou moins intime de croyance, de sentiment et de culte. A ce point de vue général, l'Église et la doctrine se confondent, l'idée de l'une est celle de l'autre ; la doctrine y possède même une prééminence formelle ; elle est à l'Église ce que le principe est à la conséquence, ce que la cause est à l'effet. L'association chrétienne y paraît un fruit spontané de la foi chrétienne.

Mais, à un autre point de vue, les choses changent. De même que l'effet, une fois produit, a une existence propre, indépendante à certains égards de son principe et de sa cause, sur laquelle il peut fréquemment réagir, surtout dans l'ordre religieux et moral (action réciproque de la foi et de la sanctification, par exemple) (1), il en est ainsi de l'Eglise par rapport à la doctrine. Si l'Eglise vient de la doctrine, la doctrine à son tour vient de l'Eglise : ordre génétique inverse du précédent et tout aussi réel. D'un côté, c'est par l'action et autour de la doctrine que l'Eglise s'est formée ; d'un autre côté, la doctrine doit à l'Eglise son maintien, son progrès comme sa promulgation. C'est l'Eglise qui la conserve et la défend, qui l'enseigne et la

(1) Voy. « *Introd. à la Dogm.* » chap. I : *Eléments de la religion.*

propage; elle en est la dépositaire et la gardienne, *la colonne et l'appui* (II Tim. III, 15). La lumière d'En Haut n'a brillé sur notre terre que parce que le Royaume des Cieux y est descendu.

L'Eglise et la doctrine sont unies de telle sorte qu'elles semblent avoir alternativement la relation de la cause à l'effet ou de l'effet à la cause. Je ne trouve pas d'expression analogique qui caractérise mieux le rapport dont il s'agit. Cette sorte de causalité admise, il faut admettre aussi qu'elle n'existe pas uniquement de l'Eglise à la doctrine, comme le veut le Catholicisme, ou de la doctrine à l'Eglise, comme l'affirment bien des écoles protestantes, mais qu'elle est *réciproque* dans le plan divin, c'est-à-dire que la doctrine et l'Eglise s'y présentent simultanément comme effet et comme cause. Il est bien clair, du reste, que cette expression de « cause » ne saurait être rigoureuse. Dieu seul est la cause réelle et de la doctrine chrétienne et de l'Eglise chrétienne. C'est de Lui, c'est de sa volonté souveraine et miséricordieuse qu'elles procèdent toutes deux; mais dans l'ordre de filiation qu'il a établi entre elles, il se trouve incontestablement le double aspect que j'ai cherché à faire ressortir, et dont on ne tient pas assez de compte. L'Eglise est tout ensemble cause et effet, facteur et produit. Le langage commun, plus vrai que les systèmes théologiques, atteste de diverses manières ce fait complexe. On dit également de la doctrine et de l'Eglise qu'elles « enfantent » les chrétiens; on le dit chez les protestants, comme chez les catholiques, tant c'est évident.

Quoique les promesses garantissent que l'Eglise et la vérité ne périront jamais, elles n'assurent point l'indéfectibilité des églises particulières. Ces églises peuvent laisser altérer la doctrine évangélique, la mutiler ou la surcharger, au point de changer le chemin du Ciel et de compromettre le salut des âmes. L'histoire le montre à qui veut le voir. Aussi y a-t-il toujours obligation de ramener les églises à leur norme suprême, l'Ecri-

ture Sainte; ce qui pose en droit et en fait le principe du libre examen ou du jugement individuel (1).

Mais dès que, en présence et à la lumière de la Parole de Dieu, l'ordre établi tombe ainsi sous les appréciations de la conscience individuelle, dès que l'examen se place à côté de la soumission et que le devoir de la fidélité limite et contrôle celui de la condescendance, dès lors, comme on l'a dit : « *Tout protestant est pape, une Bible à la main* » et dans cette recherche, que chacun fait pour soi à ses risques et périls, il peut se produire des vues profondément diverses sur le dogme, le culte, la discipline, c'est-à-dire sur tout ce qui intéresse la foi et la vie chrétienne. Ces divergences d'opinion et de direction peuvent devenir tellement antipathiques, que tous les rapports et tous les liens se brisent entre elles. De là, non seulement des églises dans l'Eglise, mais des églises différentes correspondant aux différentes doctrines : églises et doctrines fragmentaires, s'il est permis d'ainsi dire, car, de même qu'aucune de ces églises ne sera, à elle seule, l'Eglise chrétienne, (toutes pouvant posséder et possédant en effet des enfants de Dieu), de même aucune de ces doctrines ne sera probablement la doctrine chrétienne dans sa pureté et sa plénitude.

Le morcellement peut s'étendre à l'infini, pour peu qu'on laisse se développer sans obstacle et sans contrôle les tendances individuelles, et que, sacrifiant la mansuétude à la rigidité, on s'impose la loi de ne consentir à rien de ce qu'on juge antiévangélique. Les ruptures, en se multipliant, cesseront de blesser le sens chrétien ; on cherchera des motifs, on trouvera des arguments pour les justifier, quelles qu'elles soient; la moindre dissidence amènera une séparation ; on traversera et l'universalisme ecclésiastique, et le nationalisme, et le congrégationalisme

(1) Il va sans dire que le catholicisme, qui soumet tout à l'Eglise, ne concède point le droit de la juger. Il ne reconnaît officiellement que le principe d'autorité. Mais ce principe fléchit à sa base même, par la force des choses. Nous le verrons plus loin.

lui-même, jusqu'à ce qu'on arrive à un indépendantisme où tout périt, église et ministère.

Le jugement individuel, tel que le font en sens inverse le dogmatisme et le radicalisme, donne un principe qui, résolument et pleinement appliqué, lacère le Corps de Christ et enlève au Royaume de Dieu un de ses attributs ou de ses caractères essentiels, aboutissant à des conséquences que repousse spontanément la conscience chrétienne. Ce principe a donc besoin d'une force qui le contienne, d'une règle qui le dirige ; et il la trouve dans le « principe de condescendance ». Là est *le lien de la paix.* L'autorité théocratique, dont la Réformation nous a affranchis, doit se suppléer par les puissances de la foi et de la vie chrétienne, par l'action simultanée de toutes les dispositions évangéliques ; il faut que l'unité renaisse de l'union. Grâce à Dieu, on semble le comprendre de plus en plus. On entrevoit que la charité, fond vital du Christianisme, réclame plus de part qu'on ne lui en a fait jusqu'ici dans la société religieuse, aussi bien que dans la société civile. Cette force venue du Ciel, et qui, sous bien des rapports, a déjà renouvelé la terre, n'a ni donné ni révélé tous les résultats qu'elle est destinée à produire, à mesure qu'elle pénétrera davantage l'Eglise et le monde.

Ce n'est certes pas une œuvre inutile que de constater les deux directions également basées sur les obligations chrétiennes, dont l'une regarde surtout à la pureté de la doctrine et l'autre à la paix de l'Eglise : l'une faisant prédominer l'élément d'individualité, l'autre l'élément de socialité. Le Nouveau Testament les montre dans une merveilleuse harmonie au fond de la communauté, malgré la vivacité de leurs luttes à la surface. Elles sont évidemment destinées à marcher main à main, à se faire contre-poids, à se compléter et à se rectifier mutuellement ; chacune d'elles reflète une face de l'Evangile, et c'est dans leur équilibre que réside leur puissance régulière. Il en est comme de l'attraction et de l'expansion dans l'univers. Dans le monde moral, de même que dans le monde physique, l'ordre, le mouve-

ment, la vie résultent de la composition des forces. Aussi est-il prescrit de croître en toutes choses en Christ, *suivant la vérité avec la charité* (Eph. IV, 15).

Pour se tenir entre les deux extrêmes, pour se préserver des écueils contraires, le seul moyen est de ne pas séparer ce que Dieu a joint; et ce moyen serait dans *la plénitude de la vie chrétienne.* Mais l'important, au point de vue de l'Eglise comme à celui du salut, ce n'est pas de célébrer cette vie, c'est de l'avoir. Et d'où vient-elle partout où elle se montre avec quelque intensité? d'où venait-elle dans la Primitive Eglise? sinon de la foi aux mystères évangéliques, saintes réalités, faits divins qu'il s'agit non de scruter, mais de s'approprier. Enlevez ou vaporisez ces mystères, vous enlevez à la foi ses bases et à la vie ses racines. Quintessenciez le surnaturel du Christianisme, pour le réduire à une sorte d'anthropologie morale ou de mysticité religieuse, vous lui ôtez ses prises sur l'homme et sur le monde. — Mais cela nous porte hors de la question qui se pose ici.

Où placer les bornes respectives des deux tendances collatérales? jusqu'où faut-il pousser les concessions? où doit s'arrêter la tolérance de l'erreur et du mal? comment concilier la condescendance et la fidélité, le zèle pour la vérité et le soin de l'union? — Nous essaierons d'indiquer ailleurs (1) quelques règles ou quelques directions générales. Disons, pour le moment, que les limites qu'on voudrait voir exactement et pleinement déterminées, ne le sont point dans l'Ecriture : elles ne pouvaient l'être, d'après la nature du Christianisme, religion universelle et éternelle qu'il était impossible d'enfermer et de fixer dans des formes arrêtées. Le Nouveau Testament donne seulement, répétons-le, la charte constitutionnelle de l'Eglise. Sur les questions d'organisation, nous n'avons guère pour guide que l'esprit de l'Evangile; ce sont des principes et des faits plutôt que des prescriptions directes et positives, et les quelques prescriptions de ce

(1) Voy. IIe partie : *Doctrine des Points fondamentaux* et IIIe partie : *Question des Confessions de foi.*

genre qui s'y trouvent sont pour la plupart locales et par suite temporaires.

Du reste ce caractère d'indétermination n'est pas particulier à l'ecclésiologie, il constitue un des traits prononcés de l'enseignement biblique. Aucun précepte, aucun dogme n'est didactiquement défini ; nulle part ces formules précises que recherche la science ; partout des sentences détachées, des déclarations occasionnelles, qui doivent se restreindre ou se compléter les unes par les autres, sous la direction de l'esprit et du sentiment chrétien. — (Sermon de la montagne — justification par la foi sans les œuvres, et jugement selon les œuvres — élection divine et responsabilité humaine). — Sans sortir du sujet de l'Eglise, nous rencontrons des antinomies qui tiennent à la même cause ; nous y trouvons, par exemple, l'obligation imposée aux disciples d'être soumis à leurs conducteurs spirituels (Héb. XIII, 7-17) et celle de les juger (I Jean IV, 1 ; Matt. VII, 15).

S'il est difficile de marquer les points de rapport des deux tendances, de déterminer exactement et pleinement la part de chacune dans la vie du chrétien et dans la vie de l'Eglise, ce qu'il y a de certain, c'est qu'elles doivent agir concurremment, et qu'on s'écarte de l'esprit de l'Evangile en se laissant aller trop exclusivement à l'une ou à l'autre.

Nous arrivons donc par tous les côtés à la conclusion que nous indiquions en commençant : il faut maintenir ensemble et fermement la liberté et l'autorité, la spontanéité et la règle dans l'ordre ecclésiastique, comme la fidélité et la condescendance dans l'ordre religieux ; en d'autres termes, il faut que les devoirs et les droits restent intégralement, se soutenant les uns les autres, au lieu de se heurter en s'isolant.

Ce résultat de la notion biblique de l'Eglise et de l'esprit général du Christianisme une fois constaté, peut servir de fil conducteur dans le pêle-mêle actuel ; s'il ne donne pas la solution des questions qui s'agitent, il les éclaire pourtant assez pour prévenir bien des écarts.

V

Principes d'admission, d'exclusion et de séparation

J'ajouterai quelques remarques sur trois principes auxquels j'ai souvent touché, mais qui méritent d'être repris, savoir : le *principe d'admission*, le *principe d'exclusion* et le *principe de séparation.*

Ces trois principes dépendent l'un de l'autre, comme ils dépendent eux-mêmes de la notion fondamentale de l'Eglise. On peut les envisager essentiellement ou au point de vue de la doctrine, avec la théologie ancienne, ou au point de vue de la vie, avec la théologie nouvelle, qui, du reste, sous ce rapport comme sous bien d'autres n'est pas aussi nouvelle qu'on le croit (Donatistes, Cathares, etc.) Mais la question est absolument la même aux deux points de vue ; et nous n'avons nul besoin de la diviser.

Principe d'admission. — Les grandes Églises, ou *Églises établies*, s'accordent à considérer comme leur appartenant les enfants nés dans leur sein, en réclamant d'eux la confirmation du vœu de leur baptême quand ils sont parvenus à l'âge de raison. Elles s'accordent encore à admettre quiconque vient à elles, sans même exiger toujours une déclaration formelle de foi, un acte officiel d'adhésion. Pour tout dire en un mot, elles sont *multitudinistes*. Le principe d'admission y est si large qu'il ne laisse aucune place au principe d'exclusion. Toutefois, cet état, où elles se trouvent généralement aujourd'hui, n'est point un résultat nécessaire de leur constitution; elles peuvent retenir les deux principes ; elles font profession de les retenir et s'attribuent le droit de les appliquer, Elles ont toutes des règles dogmatiques et disciplinaires qui les ont longtemps régies et qui, pour n'être plus en vigueur, ne sont pourtant pas abrogées ;

monuments de ce que ces Églises ont été et de ce qu'elles peuvent redevenir.

Les Églises dissidentes, réprouvant le multitudinisme, ont relevé le principe d'admission et par suite le principe d'exclusion; mais à des degrés divers, suivant que leur puritanisme est plus ou moins sévère. Pour la dissidence rigide, l'Eglise se confond avec la communion des saints; on ne doit, dès lors, y recevoir ni y souffrir que des convertis. Mais si la dissidence a débuté par là, elle s'y est rarement tenue. L'expérience ayant démontré l'impossibilité de cet idéal, on a presque partout substitué à la foi réelle et vivante, dont Dieu seul est juge, une déclaration de foi, et à la régénération une forme de la piété. L'association des vrais croyants, ou des régénérés, qu'on avait voulue d'abord et qui serait seule logique, a fait place à l'association des professants.

A côté de la dissidence est le radicalisme individualiste, qui a pour bannière moins la vérité que la sincérité, demandant que chaque conviction religieuse, chaque conception du Christianisme groupe autour d'elle ses adhérents et les constitue en Églises particulières. Cette tendance porte également à sa base le principe d'admission, par conséquent aussi celui d'exclusion, puisqu'elle a pour condition première une adhésion volontaire et réfléchie, puisqu'elle exige de quiconque veut devenir membre de la communauté, qu'il soit déjà ce qu'est la communauté elle-même.

Pour juger le principe, prenons-le sous sa forme la plus rigoureuse, celle qu'il revêt dans le système des *Églises pures*. Là, les néophytes ou les candidats sont soumis à un sévère examen. Non seulement on exige d'eux un assentiment complet au symbole et au code établi, mais on demande des preuves de la réalité de leur foi et de leur conversion. Et quand on a reconnu l'extrême difficulté de réglementer ainsi l'intérieur des âmes, ce fait, s'il n'amène pas l'abandon du système, ne sert qu'à en accroître la rigidité.

Selon nous, ce mode d'admission repose sur une fausse base ; — il est contraire à la pratique de l'Eglise primitive, qu'il prétend rétablir ; — il est interdit par l'Ecriture ; — il attribue à l'homme ce que Dieu s'est réservé.

a) Il repose sur une fausse base, car il dérive d'une idée de l'Eglise qui n'est pas celle du Nouveau Testament. La notion scripturaire du Royaume de Dieu ici-bas, nous croyons l'avoir montré, est plus large et moins rigoriste, quoiqu'elle ait aussi la vérité et la sainteté pour fondement.

b) Il est en opposition avec la pratique de l'Eglise primitive. Dans les premiers temps on admettait sans noviciat ni examen; quiconque se présentait était reçu; les portes étaient ouvertes à qui déclarait croire et voulait entrer (Act. II, 41 et VIII, 12. 13. 16). L'inconséquence du séparatisme puritain est ici manifeste. Il fait de sa conformité avec l'Eglise apostolique sa principale, si ce n'est son unique règle, et cette règle, il l'abandonne sur le point le plus essentiel.

c) Il est interdit. Les paraboles de l'ivraie, du filet, des noces etc., annoncent que la séparation doit se faire seulement à la fin, et il est expressément défendu de chercher à l'opérer dès à présent (Matt. XIII, 29, 30; cf. 1 Cor. IV, 5).

d) Il est peu en harmonie avec les préceptes qui veulent que chacun regarde les autres comme plus excellents que soi (Phil. II, 3). Il nourrit une sorte d'inquisition pharisaïque, bien éloignée de l'esprit d'humilité et de charité, fond vital du Christianisme. En prétendant déterminer qui est chrétien et qui ne l'est pas, il conduit plus ou moins à substituer un jugement d'homme au jugement de Dieu, qui seul connaît ceux qui sont siens.

Dans le système de la simple profession, tel que le formulent soit la dissidence mitigée, soit le radicalisme libéral, le principe échappe, il est vrai, à la dernière et à la plus grave peut-être de ces considérations ; mais les trois autres l'atteignent et le frappent toujours. Il méconnaît et la notion scripturaire de l'Eglise, et la pratique apostolique, et le devoir de la condescen-

dance dans l'intérêt de l'union. Le principe, en soi, n'est point contestable, car il ne fait que poser le droit inhérent à la société religieuse comme à la société civile de sauvegarder sa loi fondamentale; mais on l'exagère en l'isolant et on le fausse en l'exagérant : aberration qu'il importe d'autant plus de signaler qu'on y incline aujourd'hui en bien des sens. Nos Missions elles-mêmes, s'il m'est permis de le dire avec la réserve du respect, ne sont peut-être pas sans quelque chose d'erroné ou d'extrême à cet égard. Je doute que le long noviciat qu'elles font subir soit aussi d'accord qu'elles le croient avec la règle scripturaire; elles procèdent d'après la théorie des églises pures, alors même qu'elles appartiennent à des églises multitudinistes.

Du reste je ne voudrais pas être trop absolu dans ce jugement. Le système contre lequel il porte existe sur une grande échelle en Angleterre et en Amérique. Aux Etats-Unis il est l'ordre commun. C'est l'organisation des Presbytériens, des Congrégationalistes, des Baptistes, des Méthodistes et de bien d'autres. Aussi toutes ces dénominations se divisent-elles en deux classes d'adhérents, les communiants *(église)* et les non-communiants *(congrégation)*; constitution ecclésiastique particulière aux temps modernes (car elle ne ressemble ni à celle de l'âge apostolique, ni à celle de la Réformation), et devant laquelle on s'arrête, alors même qu'on ne saurait l'approuver entièrement. Peut-être est-elle imposée par l'état actuel des choses? Quoi qu'il en soit, en présence des faits, même les plus impérieux, ne laissons pas périmer les principes. A travers la situation anormale de nos temps, dont il faut bien tenir compte, regardons toujours à la norme scripturaire. Que notre cri de ralliement soit toujours celui de la Réformation : *A la loi et au témoignage !*

Principe d'exclusion (*excommunication*). — Il existait dans la Synagogue (1) (Luc VI, 22; Jean IX, 22 et XII, 42). Il

(1) On distinguait chez les Juifs trois degrés d'excommunication : le *Niddaï* qui durait 30 jours, le *Kerem* qui privait de tout commerce religieux

semble formellement donné par le Nouveau Testament. Les passages qui s'y rapportent peuvent se ranger en deux classes : *a)* ceux qui paraissent l'impliquer (Rom. XVI, 17 : « *Je vous exhorte à prendre garde à ceux qui causent des scandales contre la doctrine que vous avez apprise, et à vous séparer d'eux* » ; II Cor. XIII, 2 ; Gal. V, 12 ; I Tim. VI, 5 ; II Tim. III, 5 ; Tite III, 10.) ; *b)* ceux qui paraissent l'affirmer (Matt. XVIII, 17 : « *S'il n'écoute pas l'Eglise, qu'il te soit comme un païen, etc.* », I Cor. V, 3-5 ; Gal. I, 8-9 ; II Thes. III, 14 ; I Tim. I, 20).

Quelque positifs que soient à première vue ces passages, un fait remarquable tend à jeter du doute sur l'interprétation qu'on en a communément donnée et sur l'application qu'on en a faite. Parmi les nombreux désordres de doctrine et de conduite signalés dans les écrits apostoliques, nous ne trouvons aucun exemple d'excommunication proprement dite, ou d'exclusion de l'Eglise par l'Eglise. Les seuls cas qu'on allègue sont ceux de l'incestueux de Corinthe (I Cor. V), d'Hyménée et d'Alexandre (I Tim. I, 20), d'Ananias et de Saphira (Act. V, 5). Mais dans le premier il s'agit d'un crime d'une telle énormité, que parmi les païens eux-mêmes on n'entendait parler de rien de semblable, ainsi que le fait observer saint Paul. « Cet homme-là aurait pu être excommunié par les habitants de Sodome », suivant la vive remarque de M. Bost. Et puis, quelle est la peine infligée et qui l'inflige ? C'est une punition extranaturelle, et c'est l'Apôtre qui la prononce. Même observation sur I Tim. I, 20 et Act. V, 5. C'est toujours du miraculeux et par conséquent de l'exceptionnel. Partout ailleurs, des exhortations à se garder des faux frères et des faux docteurs ; partout des censures, des menaces, des

et civil, mais qui pouvait être levé, la *Schammata* qui était sans espoir. L'excommunication était généralement précédée de l'avertissement et de la censure. Dans le catholicisme on a distingué l'excommunication *mineure* (exclusion de l'eucharistie) et l'excommunication *majeure* (exclusion de l'Eglise). L'excommunication d'une ville, d'un peuple, a été appelée *interdit*.

vœux pour que l'Eglise soit délivrée des personnes ou des doctrines qui la déshonorent et la troublent ; rien de plus. Nous ne la voyons jamais intervenir elle-même, ou par ses conducteurs réguliers, pour rejeter hors de son sein l'hérétique ou le profane, comme elle aurait dû le faire si elle eut été régie par le principe d'exclusion, tel qu'on l'a fait plus tard. Rappelons-nous son extrême condescendance envers les judaïsants, avec lesquels elle transige au lieu de les frapper.

La largeur du principe d'admission faisait faiblir le principe d'exclusion, car ils dépendent l'un de l'autre. On a cru quelquefois être plus fidèle à l'esprit du Nouveau Testament, en supposant qu'on doit être facile à admettre et sévère à exclure ; mais on oubliait la corrélation interne et indissoluble des deux faits. D'ailleurs la pratique des premiers temps ne confirme point cette manière de voir.

Il importe de remarquer encore que dans les prescriptions et les exhortations sur lesquelles se fonde le principe, objet de notre examen, ce qui domine généralement, c'est le point de vue moral ou religieux plutôt que le point de vue dogmatique ou disciplinaire, tandis que dans l'application du principe, c'est de l'intérêt du formulaire établi qu'on s'est surtout préoccupé.

On a beaucoup insisté sur Matt. XVIII, 15-18, où l'on croit trouver et la loi et la forme de l'exclusion ecclésiastique, en particulier la règle des deux avertissements préalables : « *Si ton frère a péché contre toi, va et reprends-le, etc.* » Mais l'examen élève des doutes sérieux au sujet de ce texte qui paraît si exprès et si décisif au premier abord. 1° Il fait allusion à une coutume de la Synagogue (1), et rien ne prouve qu'il doive s'appliquer *dans sa lettre* à l'Eglise chrétienne, plus que bien d'autres. (Cf. Matt. V, 23). 2° Il s'agit là de différends ou d'injustices privés, non de fautes et d'erreurs qui provocassent l'excommunication (Cf. I Cor. VI, 1-8.); aussi n'y est-il pas question d'exclu-

(1) Voy. Basnage, « *Hist. des Juifs* » T. III, p. 791.

sion ecclésiastique. Tout ce qui s'y trouve, c'est que si l'offenseur ne tient compte ni de l'avertissement privé ni de l'avertissement officiel, l'offensé peut le considérer comme dépourvu de piété réelle. « *Qu'il te soit comme un païen, etc.* », dit le Seigneur (ἔστω σοι) et non pas qu'il *vous soit;* de sorte que, en fin de compte, ce passage en apparence si formel, semble ne point toucher au sujet.

En étudiant avec quelque attention les enseignements et les actes apostoliques, on découvre entre la pratique et la théorie une sorte de contradiction dont on s'étonne plus qu'on ne devrait. De semblables énantiophanies se manifestent à bien d'autres égards; et nous avons déjà rencontré celle-ci, sous une forme plus générale, entre la condescendance et la fidélité. Elle tient à la nature même des choses. En principe, l'Eglise ne se compose que des âmes unies à Jésus-Christ par une foi vivante, car « *quiconque n'a point l'Esprit de Christ n'appartient point à Christ* » (Rom. VIII, 6-9). En fait, elle renferme une foule de personnes étrangères à cet esprit et, par conséquent, aux dispositions qui constituent le Royaume de Dieu au dedans de l'homme (Rom. XIV, 17. En principe, il ne devrait s'y trouver que des chrétiens de cœur; en fait, et dans tous les temps, il s'y est trouvé une multitude de chrétiens de nom. Que l'on compare sous ce rapport les Paraboles et les Epîtres, dont les premières regardent surtout au fait et les secondes au principe, par la raison toute simple que là est l'histoire, l'histoire anticipée, et ici la loi. Il faut reconnaître et le fait et le principe. Le principe se rapporte à l'Eglise telle qu'elle *devrait être*, revêtue de vérité et de sainteté, et rejetant hors d'elle toute erreur et toute souillure; le fait, ressort de l'Eglise telle qu'*elle est* ici-bas, mélange inévitable de bien et de mal, supportant l'ivraie de peur d'arracher le bon grain, se refusant à l'emploi de la contrainte parce que *ses armes ne sont point charnelles*, ouvrant son enceinte à tous ceux qui veulent entrer, pour les placer et les tenir sous l'action de la Parole divine. Aussi les Epîtres, tout en insistant

sur le principe, font-elles au fait une large part. Bien certainement, la discipline rigoriste, de quelque manière qu'elle s'exerce, est moins en harmonie qu'il ne peut le sembler d'abord avec l'esprit évangélique, dont l'humilité, le support, la mansuétude font l'essence. D'ailleurs, à côté de ses effets préventifs qui frappent immédiatement et paraissent l'appeler et la légitimer, elle a des inconvénients et des dangers terribles; elle tend à transformer l'Eglise en une sorte de tribunal d'enquête, où chacun s'occupe des autres plus que de soi, s'inquiétant de *la paille* qui est dans l'œil de son frère plus que de *la poutre* qui est dans le sien, et négligeant, jusqu'au pied de la table sainte, de s'examiner lui-même pour juger ceux qui l'entourent. (C'est le même principe des églises pures qui pose, relativement à la Cène, non seulement qu'elle n'est que pour les régénérés, mais qu'on ne peut y participer qu'avec eux) : écarts déplorables, sensibles surtout dans les petites congrégations, aberrations fatales qui engendrent la pire des dispositions antichrétiennes, ce pharisaïsme des saints, cet orgueil spirituel, qu'ont foudroyé le Seigneur et les apôtres.

Il résulte de là que si le principe d'exclusion est donné par l'Ecriture, il l'est de manière à rendre infiniment circonspect dans l'application.

Aussi en est-on venu à penser que la discipline chrétienne, celle que recommande et impose l'Evangile, doit s'exercer, moins par des actes judiciaires, que par la tendance générale et la sainte jalousie de la communauté, par l'influence de sa foi et de sa vie, par cette puissance morale devant laquelle le mal se retire ou se cache; et, à quelques exceptions près, on interprète en ce sens les passages sur lesquels s'était fondé le droit et le devoir de l'excommunication. Il est certain, en effet, que la plupart de ces textes s'adressent, non à l'Eglise comme corps, comme institution, mais aux disciples eux-mêmes qui doivent éviter, autant que possible, tout contact avec l'erreur et le péché, de peur d'en être séduits ou de paraître les approuver. Discipline

semblable à celle que le monde lui-même exerce contre certains désordres (inconduite des femmes, par exemple), et qui est positive aussi bien que négative, car elle joint aux préceptes qui ordonnent de s'éloigner du mal, ceux qui prescrivent de le reprendre et de le surmonter par le bien. Mais sous ses deux formes, son élément est la liberté, son arme la persuasion, sa force celle de la vérité et de la vertu, son caractère le concours de tous.

Il en est des obligations chrétiennes à cet égard, comme de celles qui concernent le soin des pauvres. L'Evangile recommande instamment l'aumône; il la prescrit à l'Eglise entière et à toutes les conditions (pite de la veuve) ; mais il ne constitue pas l'Eglise en une administration de secours, quoiqu'il existe quelques faits dont on pourrait le conclure (Act. IV, 34 et VI, 1-3 ; II Cor. VIII, 13, 14). Or, l'aumône individuelle et libre est toujours salutaire, tandis que l'aumône imposée, légalisée, entraîne à la longue des abus désastreux. La *taxe des pauvres*, qui semblait devoir arrêter l'indigence, est devenue une plaie et un péril là où elle s'est établie (en Angleterre, par exemple). Analogie instructive, dit-on, qui doit inspirer de la réserve et de la défiance dans l'organisation de la discipline.

Il y a assurément de la vérité dans ces vues ; elles ont, à bien des égards, pour elles, l'esprit sinon la lettre des Livres saints. On ne saurait cependant les ériger en règle absolue. Il est difficile de refuser à l'association religieuse, non plus qu'aux autres associations, le droit d'admission et d'exclusion, car ce serait leur refuser le droit de défendre ou de maintenir dans leur sein ce qui fait leur sécurité et, à vrai dire, leur raison d'être. C'est leur doctrine qui les a fondées, c'est elle qui les maintient. Peut-être tout se concilierait-il par une observation bien simple, dont on a tenu trop peu de compte, mais que recommande le mouvement de nos jours. Il faut distinguer la congrégation générale du corps enseignant et dirigeant. L'Eglise ne peut accorder dans les deux cas la même latitude. Elle doit assurer sa foi dans

ses académies et dans ses temples, sous peine de compromettre sa paix au dedans, son action au dehors et, à la longue, son existence elle-même, puisqu'elle permettrait à ceux qui sont préposés à sa garde de saper jusqu'à ses fondements. Ce serait l'organisation du désordre.

Principe de séparation. — La question du schisme, au sens ecclésiastique, c'est-à-dire d'une rupture ouverte et complète, n'est pas directement traitée dans le Nouveau Testament. Il n'y est parlé que de dissensions intestines (I Cor. I, 10; III, 3; XI, 18; Gal. V, 20). Dès lors, quand nous voulons décider cette question par l'Ecriture, nous sommes réduits, faute de déclarations expresses, à des inductions tirées des principes et des faits.

On a distingué la séparation du schisme : distinction purement arbitraire ou conventionnelle, née de ce qu'admettant généralement que la scission peut être licite et même obligatoire dans certaines circonstances, on a voulu la désigner par des termes différents, selon qu'on la jugeait légitime ou illégitime. Le nom de « séparation » lui est appliqué dans le premier cas, celui de « schisme » dans le second. On a dit que si tout schisme est une séparation, toute séparation n'est pas un schisme; qu'elle ne l'est que lorsqu'elle a lieu pour des raisons insuffisantes. Ainsi, dans la langue officielle du Catholicisme, les Novatiens, les Donatistes furent schismatiques, quand ils formèrent des églises à part; mais les Orthodoxes, qui se séparèrent des Ariens devenus maîtres des conciles et des temples, ne le furent pas.

Quelques théologiens catholiques, rejetant cette distinction, ont soutenu que toute séparation est illicite, par conséquent schismatique, et que lors même qu'on jugerait l'Eglise tombée dans les plus graves erreurs on ne serait point autorisé à l'abandonner pour ériger un autre ministère et un autre culte. D'un autre côté, bien des théologiens protestants ont affirmé qu'il n'y a schisme, dans le sens véritable, que quand on s'éloigne sciem-

ment et volontairement de Jésus-Christ, centre réel de l'unité; qu'il n'y en a pas et ne peut y en avoir à se séparer d'une Eglise quelconque, lorsque c'est pour suivre plus fidèlement l'Evangile; qu'il y en aurait au contraire à demeurer membre d'une Société où l'on ne trouverait point dans leur intégrité la doctrine et la discipline apostoliques, puisqu'on ne pourrait rester uni avec elle qu'en rompant avec le Seigneur. A ce point de vue, fort commun aujourd'hui, la séparation n'est jamais schismatique; elle s'impose, au nom de la conscience, toutes les fois qu'on diffère à quelque égard de la communion dont on faisait partie. Or, où cela mène-t-il? Pour être conséquente avec son rigorisme, de même qu'avec le principe scripturaire de l'unité, chaque congrégation formée sur cette base devrait aller, comme le Catholicisme, jusqu'à maintenir qu'elle est seule l'Eglise de Dieu, la vraie Eglise; et quelques-unes l'ont fait.

On distingue encore la séparation en *négative* et *positive*. La première a lieu quand, sans rompre avec l'Eglise, on s'abstient de toute participation à celles de ses croyances et de ses pratiques qu'on juge entachées d'erreur ou de superstition; la seconde, quand on en sort pour former une Eglise nouvelle.

Cette dernière, la seule dont nous ayons à nous occuper ici, peut-elle être licite? C'est une question qui mérite d'être reprise.

Nous avons dit que toutes les communions y font une réponse affirmative, de quelques réserves qu'elles s'environnent d'ailleurs. Il est évident, en effet, que la séparation peut, en certains cas, devenir non seulement légitime, mais absolument obligatoire. Le droit de séparation est la contre-partie du droit d'admission et d'exclusion. Comme le droit d'admission et d'exclusion est la garantie de l'Eglise, le droit de séparation est le boulevard de la conscience individuelle. Si l'Eglise peut rejeter hors de son sein les personnes qui, refusant de se soumettre à sa règle de foi, gênent sa marche ou compromettent son existence, les personnes qui ne trouvent plus en elle l'aliment de vérité et de vie dont elles ont besoin peuvent chercher

ailleurs ce qu'elles croient *la voie de Dieu.* L'exercice de ce droit, l'application de ce principe peut être contestable dans tel ou tel cas ; le droit, le principe lui-même ne saurait l'être. Seulement, au-dessus de ce droit, il est des devoirs qui le règlent; et chacun répondra de l'usage qu'il en aura fait.

L'Eglise peut être considérée et comme rendant hommage à la vérité devant le monde, et comme traçant devant ses adhérents le sentier du salut. Si elle laisse obscurcir la lumière divine entre ses mains, elle n'est plus qu'un témoin et un guide infidèle qui met en péril la voie de la vie. Quoiqu'il n'existe sans doute aucune communion qui n'ait des disciples et des cohéritiers de Christ, il n'en résulte pas qu'il soit égal de vivre dans l'une ou dans l'autre de ces communions diverses. Même en accordant que toutes retiennent au fond la vérité sainte, et qu'aucune peut-être ne la présente dans sa pleine et pure intégralité, ce fait ne serait ni la justification ni l'excuse de l'indifférentisme chrétien, qui veut qu'on demeure dans l'Eglise où l'on est né, comme l'indifférentisme mondain veut qu'on ne quitte pas la religion où l'on se trouve, sous prétexte que toutes sont bonnes. Il y a un avantage incalculable à vivre dans une Eglise où la Parole divine est fidèlement annoncée, où respire le pur esprit de l'Evangile : le salut peut dépendre de là.

La rupture peut être plus qu'un intérêt, elle peut être un devoir. Elle l'est, par exemple, lorsque l'Eglise à laquelle on appartient altère les vérités fondamentales du Christianisme, et que, ne permettant pas la séparation négative, elle prétend contraindre à professer ses erreurs dogmatiques et morales; lorsqu'elle va jusqu'à interdire la discussion des points sur lesquels on diffère d'avec elle, car le chrétien peut se trouver dans la nécessité de proclamer sa foi, sous peine des jugements prononcés contre ceux « *qui retiennent la vérité injustement captive* » (Rom. I, 18). « *Quiconque aura eu honte de ma parole* etc. » (Luc IX, 26). Ce fut la position de nos pères vis-à-vis de l'Eglise romaine.

Au sein du Protestantisme, il peut se produire des divergences tellement graves, qu'elles constituent, à la lettre, des religions différentes, et qu'elles fassent de la scission une obligation en en faisant une nécessité. Ainsi vis-à-vis de ces mille rationalismes qui aboutissent à la négation du christianisme surnaturel, et par conséquent du christianisme réel, s'ils devenaient dominants et s'emparaient des académies et des temples. Autre chose tolérer les tendances rationalistes qu'amène plus ou moins chaque phase du mouvement théologique, autre chose leur livrer la direction de l'Eglise et la cure des âmes.

Le droit de séparation est donc incontestable. Il se fonde sur celui de ramener la croyance, le culte et l'Eglise entière à la règle éternelle dont elle ne doit point s'écarter, — sur celui que l'Evangile accorde à tout chrétien de comparer les doctrines qu'on lui propose, et plus encore, sans doute, celles qu'on lui impose, avec les Saintes-Ecritures (Act. XVII, 11), — sur celui que possède tout homme de servir le Seigneur selon ses convictions, — c'est-à-dire, en définitive, sur la liberté de conscience et de culte, ce grand principe vers lequel tout porte de plus en plus.

Mais ce droit a des bornes, qu'il faut reconnaître et respecter. Il tient, nous l'avons vu, à l'une des tendances évangéliques, à cette sainte rigidité qui veille avec une scrupuleuse jalousie sur le dépôt de la foi. Or, à côté de cette tendance, nous l'avons vu aussi, il en est une autre également sainte et obligatoire, destinée à la régler, et qui prescrit des concessions étendues dans l'intérêt de l'union. Le droit de séparation est donc limité comme le principe où il a sa base. En thèse générale, la séparation n'est un droit qu'autant qu'elle est un devoir. Le précepte de la fidélité est restreint par celui de la condescendance. Il y a là deux obligations collatérales qui lient également le chrétien. La séparation ne devient légitime que lorsque le support est devenu impossible, ou, en d'autres termes, lorsqu'il serait décidément criminel. Là est la limite. Si on la dépasse dans un sens ou dans

l'autre, on sort de la ligne tracée par les Écritures, et l'on tombe dans les excès du séparatisme ou du latitudinarisme.

Nous avons assez signalé ailleurs les résultats théoriques et pratiques de ces deux tendances, pour n'avoir pas besoin de nous y arrêter ici. Disons un mot du rapport de l'Eglise avec le monde dans l'opinion intermédiaire, à laquelle nous nous rattachons, et qui place le parvis à côté du sanctuaire dans le Temple spirituel.

En pénétrant dans l'Eglise, le monde tend à y porter l'esprit formaliste, qui substitue des apparences trompeuses aux saintes réalités de la foi et de la vie chrétienne. C'est à l'Eglise d'y veiller. Il faut qu'elle tienne le monde sous sa direction. La relation qu'elle contracte avec lui en tant qu'universaliste ou multitudiniste, elle ne doit pas, elle ne peut pas la laisser aller jusqu'à mettre en péril la règle de la vérité et de la sainteté. Et s'il ne lui reste pas d'autre ressource pour remplir ce devoir suprême, elle brise les formes dans lesquelles le monde voudrait la retenir captive ; ou si elle s'y refuse, les fidèles se retirent à ce cri d'En Haut : « *Sortez du milieu de Babylone, mon peuple !* »

Il en est, à bien des égards, de l'Eglise comme de l'Etat, et des devoirs du chrétien comme de ceux du citoyen. Des deux parts, l'autorité et l'obligation dérivent de la dispensation et de la volonté divine (Rom. XIII ; Eph. IV, 11-13). En principe, le chrétien doit rester attaché et soumis à l'Eglise comme le citoyen à l'Etat. Mais, des deux parts, existe le droit de protestation. Et cela dans les cas extrêmes, où l'institution établie pour la vérité et le bien se met au service de l'erreur et du mal. Une sorte de souveraineté individuelle, qui est pour la conscience le droit de vivre, subsiste à côté du pouvoir constitué ; force redoutable qui, dans la société religieuse de même que dans la société civile, ne doit agir que comme l'orage dans l'atmosphère, et ne saisir un instant l'empire, dans l'intérêt des principes, que pour l'abdiquer l'instant d'après, dans l'intérêt de l'ordre. Après avoir brisé une organisation vicieuse, son rôle

est de disparaître dans l'organisation nouvelle qu'elle a provoquée, et, si je puis ainsi dire, de faire rentrer le droit dans le devoir. L'insurrection permanente n'est pas plus la loi de l'Eglise que celle de l'Etat.

Et puis, le droit de séparation et le devoir de l'union n'ayant rien d'absolu, ainsi que l'indétermination scripturaire le démontre et que l'étude des faits le rend évident, ce qui motive la rupture à certaines époques peut ne pas la motiver à d'autres. Dans les périodes organiques, dans les temps de croyance générale et de vie régulière, elle peut être légitimée par une atteinte plus ou moins grave au formulaire de doctrine ou de discipline, atteinte de telle nature qu'elle fasse céder les obligations de la condescendance à celles de l'ordre. Dans les époques critiques, au contraire, dans les temps où les bases du Christianisme et son essence vitale sont elles-mêmes en cause, le droit de séparation se restreint et le devoir de l'union s'élargit à proportion. Tout peut y dépendre d'une question dogmatique ou critique, devenue la question de vie ou de mort.

Là est alors le vaisseau de l'Evangile qu'il faut sauver du naufrage; et tous ceux pour qui il est l'Arche de salut, doivent se serrer dans un effort commun; là est le combat de la foi, auquel ils doivent se porter ensemble, en faisant trève à des divergences secondaires, quelque sérieuses qu'elles soient en elles-mêmes, comme cessent dans l'Etat toutes les luttes de parti en présence d'une invasion. Peut-être arrivons-nous au moment où la question suprême se posant entre le christianisme biblique et divin et un christianisme philosophique et humain, et se concentrant sur le fait fondamental de la révélation, il suffira pour être membre de l'Eglise de l'admission de ce fait unique, dogme des dogmes, « *articulus stantis aut cadentis Ecclesiæ* ». Etrange éventualité, qui menace de se changer en réalité. Dès lors, tout irait s'appuyer sur un point dont on se préoccupait fort peu jusqu'ici, parce qu'il était universellement convenu. L'article de la divinité des Ecritures, tenu pour incon-

testable, était simplement rappelé dans les anciens formulaires (ceux des grecs et des latins, comme ceux des réformés). En ces derniers temps encore, cet article était hors de cause entre ce qu'on nommait parmi nous rationalisme et méthodisme; le rationalisme l'élevait aussi haut que le méthodisme, et plus, en un sens, car il en faisait son seul point fondamental ; sa maxime était : « l'Ecriture, rien que l'Ecriture ». Tout a changé par l'avènement de cette direction philosophico-critique qui s'attaque, non plus seulement au vieux dogme protestant, mais au principe protestant lui-même, mettant en question jusqu'à l'authenticité des Livres saints. De là un ébranlement et un bouleversement général ; car, ainsi que nous avons eu occasion de le montrer ailleurs à diverses reprises, du principe la méthode, et finalement la doctrine. Si la doctrine évangélique paraît rester plus ou moins, en divers cas, là où l'autonomie de la conscience s'est substituée à l'autorité de la révélation, ce n'est que par l'équivoque des termes, ou parce qu'il reste plus qu'on ne croit du principe ancien. Il est bien clair, en particulier, et pour restreindre cette observation à notre sujet actuel, que lorsque le surnaturel disparaît de l'Ecriture, il disparaît aussi de l'Eglise qui, perdant *ipso facto* son caractère d'institution divine, devient une association comme une autre.

En somme donc, les conceptions et les applications différentes des trois principes que nous venons de passer en revue tiennent à la notion qu'on se fait de l'Eglise, comme la notion de l'Eglise tient, en thèse générale, à celle qu'on se fait de l'Écriture. Si la notion qu'on se forme de l'Eglise, là même où l'on retient la révélation biblique, est partielle et conséquemment excessive dans un sens ou dans l'autre, on incline ou vers l'extrême puritanisme ou vers l'extrême multitudinisme; et, selon que la pente est plus ou moins prononcée, on est plus ou moins sévère pour l'admission, l'exclusion et la séparation. La notion scripturaire de l'Eglise est bien le *fait-principe*.

CHAPITRE III

L'EGLISE A LA FOIS « INVISIBLE » ET « VISIBLE » (1)

I

Aspects divers de l'Eglise... — Elle est dite « INVISIBLE » dans ses rapports avec Dieu et « VISIBLE » dans ses rapports avec le monde.— Le Catholicisme et l'ultraprotestantisme nient cette distinction. — Elle est donnée par le Nouveau Testament et partout impliquée chez les Pères. — Principaux textes sur lesquels elle repose.

On divise l'Eglise en militante et triomphante, visible et invisible, représentée et représentative, pure et corrompue, etc.

Je me tiens à ces anciennes catégories, quelque peu en faveur qu'elles soient, parce qu'elles me paraissent fondées dans la nature des choses.

L'Eglise est appelée *militante*, en tant qu'elle lutte ici-bas contre l'erreur et le mal, et souvent aussi contre la persécu-

(1) Pendant la première période de sa carrière (de 1834 à 1850 environ) le professeur Jalaguier étudiait cette question après celle des *Théories ecclésiastiques* (chap. I ci-dessus) ; et il semble, à première vue, qu'elle y serait en effet plus à sa place. — Après bien des tentatives pour réintégrer ces pages à leur rang primitif, nous avons dû, par déférence pour notre auteur, les maintenir à celui qu'il leur a lui-même assigné dans la dernière rédaction de son cours. Cette transposition nous paraît d'ailleurs pleinement justifiée par la nécessité de n'étudier l'Eglise sous son double aspect de « visible » et « d'invisible » (et dans ses rapports, à ce point de vue, avec le Catholicisme et les systèmes indépendants) qu'après avoir traité à fond la question de son *unité*. (*Edit.*)

tion (1) ; *triomphante*, en tant qu'elle jouit de la victoire dans le Ciel, et *souffrante*, ajoutent les catholiques, en tant qu'elle est soumise au feu épurateur que la plupart de ses membres doivent traverser avant de pouvoir entrer dans le repos éternel des saints.

L'Eglise militante, ou l'Eglise sur la terre, se subdivise en visible et invisible ; distinction capitale vis-à-vis du Catholicisme et vis-à-vis de l'ultraprotestantisme, et qu'il importe de justifier.

L'Eglise *visible* comprend tous les hommes qui se réclament du nom de Christ, quelles que soient leurs convictions et leurs dispositions personnelles (2). Brisée aujourd'hui en mille sens, dépourvue de toute organisation et presque de tout lien, elle n'est représentée que par la masse confuse de la Chrétienté ; c'est, dans son acception la plus générale, le monde chrétien par opposition au monde non chrétien.

L'Eglise *invisible* se compose uniquement de ceux qui, unis au Seigneur par une foi vivante, s'appliquent à marcher selon lui ; c'est le *corps de Christ*, la *maison de Dieu en esprit*, la *communion des saints*.

L'une est l'Eglise des appelés, l'autre l'Eglise des élus ; l'une est vue des hommes, l'autre est connue de Dieu seul (II Tim. II, 19). C'est une seule et même Eglise, mais envisagée sous deux aspects différents. Ainsi chez le chrétien lui-même il y a l'homme *extérieur* qu'aperçoit le monde, et l'homme *intérieur* que discerne seul le Scrutateur des cœurs et des reins.

Le Catholicisme nie l'Eglise invisible, et l'ultraprotestantisme l'Eglise visible, telle qu'on l'avait entendue jusqu'ici. Ils font,

(1) Le chrétien est comparé à un athlète (I Cor. IX, 24); sa vie est un combat incessant contre la chair, contre le monde, contre les mauvais esprits (Eph. II, 2, et VI, 12); aussi doit-il se tenir revêtu de toute l'armure de Dieu (Eph. VI, 11, 13). Or la vie du chrétien est nécessairement celle de l'Eglise.

(2) V. *sens du mot* (Obs. prélim.)

l'un de l'Eglise visible, l'autre de l'Eglise invisible, une pure notion idéale, une abstraction sans réalité. On soutient, d'une part, que dans l'Ecriture le mot « église » désigne toujours la réunion des personnes qui professent le Christianisme, et qu'il n'est jamais donné exclusivement aux vrais croyants ou aux régénérés; d'autre part, on affirme qu'il ne s'applique qu'à eux spécialement, dans son acception générale. D'après Bellarmin, tout ce qui est requis pour être membre de l'Eglise dont parlent les Ecritures, c'est l'adhésion au Christianisme et la participation aux sacrements. Il conclut ainsi : « Ecclesia est cœtus homi- « num ita visibilis et palpabilis ut est cœtus populi romani, vel « regnum Galliæ, aut respublica Venetorum. » Définition toute simple et parfaitement vraie au point de vue du Catholicisme, pour qui l'Eglise est l'*assemblée des baptisés* sous la conduite des pasteurs légitimes et de l'évêque de Rome, vicaire de Jésus-Christ. D'après l'ultraprotestantisme, dogmatique et libéral, il n'y a d'autre Eglise universelle que l'Eglise invisible; l'Eglise visible est une congrégation de fidèles ou une agrégation de professants, dans laquelle on n'entre que par un acquiescement réfléchi, condition impossible dans les communautés multitudinistes dont on devient membre par la naissance ou par le baptême. Toute la direction nouvelle penche de ce côté, l'individualisme théologique aboutissant à l'individualisme ecclésiastique. (Toutefois, par un autre extrême, le haut anglicanisme et le haut luthéranisme vont (sur cet article et sur bien d'autres) toucher au principe romain, et arrivent aussi, dans leur développement logique, à nier l'Eglise invisible au profit de l'Eglise visible, devenue, pour eux, un organisme divin que fonde l'administration régulière des sacrements et où le rite sacré porte en lui-même la grâce).

Les deux opinions contradictoires que nous avons à juger se neutralisent, ce semble, l'une l'autre. Tout donne lieu de croire que, dans l'intérêt d'un système, elles s'arrêtent chacune à une seule face de l'enseignement biblique. Voyons cependant.

Mais remarquons d'abord que l'expression d' « Eglise visible » et « invisible » n'est point scripturaire; pas plus que celles d' « Eglise générale » et « locale » et une foule d'autres consacrées par l'usage : « providence », « sacrements », « trinité », etc. Ce n'est donc pas du mot, c'est de l'idée, de la doctrine qu'il s'agit. Nous avons à rechercher si la notion de l'Eglise visible (ou extérieure) et de l'Eglise invisible (ou intérieure), telle que nous l'avons posée, est donnée dans le Nouveau Testament.

Eglise invisible (1). — A la simple lecture du Nouveau Testament, on reste convaincu que les auteurs sacrés, tout en s'adressant à l'ensemble des personnes qui font profession du Christianisme, ont constamment dans leur pensée l'*Israël selon l'esprit*, le corps des vrais croyants, à qui seuls appartiennent en réalité les grâces et les promesses évangéliques. Les titres de *saints*, de *rachetés*, d'*élus*, d'*enfants de Dieu*, qui leur sont donnés, l'indiquent déjà, et bien des déclarations ne permettent pas d'en douter (par exemple : II Tim. II, 18-21). Ce sont deux choses fort différentes qu'être *dans* l'Eglise et être *de* l'Eglise. En distinguant, comme ils le font, la piété apparente de la piété réelle (II Tim. III, 5; Matt. V, 22, etc.), les Livres saints distinguent en fait les deux églises.

Du reste, la notion de l'Eglise invisible se dégage dans des textes formels. En voici deux ou trois de l'Epître aux Ephésiens :

Eph. I, 22-23. — Cette Eglise, « *corps de Christ* » et « πλήρωμα *de Celui qui accomplit toutes choses en tous* », ne se compose évidemment que des âmes devenues « *une même plante avec lui* », et dans lesquelles il verse les grâces dont il est la

(1) La question de l'Eglise invisible est pour nous la moins importante ou la moins vive, parce que, dans l'état actuel des choses, nous devons nous préoccuper surtout de nos controverses internes, sans négliger pourtant notre vieille polémique avec le Catholicisme, que ravivent d'ailleurs des fractions considérables du Protestantisme lui-même.

source (Eph. III, 19 et IV, 12-16; Jean, I, 18). C'est la parabole du cep et des sarments (Jean XV). Il est bien clair qu'à ce point de vue il est fait abstraction de la masse des formalistes et qu'il ne reste que ceux en qui « *Christ habite par la foi* » (Eph. III, 17).

Eph. II, 20-22. — Cet « *édifice spirituel* », où n'entrent que ceux que saint Pierre appelle des *pierres vives* (I Pier. II, 5), est bien encore l'Eglise des élus, tout autre que celle des appelés dans laquelle elle se forme.

Eph. V, 25-27. — Là encore l'Apôtre ne regarde qu'à l'Eglise mystique, « *épouse du Sauveur* » (v. 32), qui la prépare à paraître devant lui au jour des noces éternelles.

A ces textes si exprès, joignons Héb. XII, 22. 23. — Cette « *cité du Dieu vivant* », cette « *Jérusalem d'En Haut* », qui remplace celle d'ici-bas, cette « *Église des premiers nés dont les noms sont inscrits dans les Cieux* », est bien aussi l'Eglise des rachetés, l'Eglise invisible. — On a dit, il est vrai, que le terme d' « église » doit s'entendre en cet endroit dans le sens général d' « assemblée », sens usuel du mot chez les Septante et chez les Hébreux. Mais, quoi qu'il en soit à cet égard, l'opposition de l'ancienne et de la nouvelle économie, sur laquelle porte le passage tout entier, mène à y voir l'Eglise, et l'Eglise mystique, d'après les caractères qui la déterminent et la constituent.

Ainsi la notion de l'Eglise invisible ressort de l'esprit et de la lettre des Ecritures.

Elle est si légitime, si nécessaire et, pour ainsi dire, si naturelle, qu'elle se fait jour chez les catholiques eux-mêmes, quand ils ne sont pas sous l'empire des préoccupations et des exigences de la controverse. Il n'est pas jusqu'à Bellarmin qui ne la ramène après l'avoir rejetée. « L'Eglise, dit-il, est un être vivant « qui a une âme et un corps. Ce qui constitue l'âme, ce sont les « dons intérieurs du Saint-Esprit, la foi, l'espérance, la charité; « ce qui constitue le corps, c'est la profession extérieure du christianisme et la participation aux sacrements. D'où il arrive que

« les uns appartiennent à l'âme et au corps de l'Église, et sont en « conséquence unis intérieurement et extérieurement à Jésus- « Christ, le Chef. Ceux-là sont entièrement de l'Église... D'autres « appartiennent au corps et non à l'âme, comme ceux qui n'ayant « aucune vertu intérieure font pourtant profession de la foi, etc. » N'est-ce pas reconnaître en fait deux églises dans l'Église ? n'est-ce pas la distinction protestante, quant à son fond essentiel ?

Chez les anciens docteurs, si cette distinction n'est pas faite catégoriquement elle l'est implicitement. Quelle que soit leur notion de l'Eglise extérieure, ils parlent sans cesse d'une autre Eglise, l' « *assemblée des saints* », « *des élus* ». Cette idée revient fréquemment chez Clément d'Alexandrie, chez Jérôme, chez Augustin qui, s'il ne l'eût trouvée devant lui, y aurait été amené par sa doctrine de l'élection. Il la formula dans sa controverse avec les Donatistes. Sa distinction du *corps réel* de Christ et de son *corps apparent* n'est qu'une autre expression de celle que nous faisons aujourd'hui.

Eglise visible. — Venons à l'opinion ultraprotestante qui ne reconnaît d'autre Eglise générale que l'Eglise invisible, en opposition avec les principes de la Réformation non moins qu'avec ceux du Catholicisme.

Depuis longtemps professée par les Indépendants ou Congrégationalistes, elle l'est aujourd'hui à peu près partout, quoique pour des motifs et en des sens très divers. Toute secondaire qu'elle peut paraître, elle forme en réalité un des sujets les plus graves de nos controverses intérieures; et il importe de l'examiner avec quelque soin.

Remarquons *d'abord* que cette opinion a contre elle la croyance constante de la Chrétienté. On s'est toujours représenté les Églises, à mesure qu'elles s'accroissent et s'étendent, comme ne devant former qu'un seul corps, le Royaume de Dieu, et les ruptures, quelque légitimées qu'elles pussent être par les circons-

tances, comme une déviation de l'ordre divin. L'universalité et la permanence de cette idée à travers les siècles semblent y révéler une de ces impressions générales de l'Ecriture, ou de ces données immédiates de la conscience chrétienne, qui méritent toujours attention. *Ensuite*, s'il y a sur la terre une représentation visible de l'Eglise invisible, il serait singulier qu'elle n'existât, d'après le plan providentiel, que dans des congrégations isolées, étrangères ou hostiles les unes aux autres. N'est-il pas plus naturel de croire que l'Eglise invisible étant une et universelle, il doit en être de même, en principe, de l'Eglise visible, qui est son enveloppe et sa manifestation? Comment supposer, d'ailleurs, qu'en parlant *in concreto* des églises des divers pays, les écrivains sacrés n'aient jamais embrassé dans leur pensée l'ensemble de ces églises, l'Eglise générale, ou la Chrétienté de leur temps? C'est si improbable que c'est, à vrai dire, impossible.

Mais sans nous arrêter à ces considérations préjudicielles, consultons le Nouveau Testament.

La question est décidée, ou devrait l'être, par les paraboles, dans lesquelles l'expression de « royaume des Cieux » désigne l'économie chrétienne sur la terre. Si ce royaume n'est pas un royaume de ce monde, au sens judaïque et politique, c'est toujours un royaume, une nouvelle constitution du peuple de Dieu. Et que sera-ce, si ce n'est l'Eglise? — C'est le Christianisme, dit-on. — Oui, mais le Christianisme réalisé, le Christianisme dans sa manifestation extérieure et sociale, le Christianisme devenu la Chrétienté, c'est-à-dire, encore une fois, l'Eglise, sous sa forme la plus générale, l'Eglise des appelés et non pas seulement celle des élus; car c'est un champ, où l'*ivraie* et le *bon grain* croissent ensemble jusqu'à la moisson (Matt. XIII, 24-43), c'est un filet, qui ramasse *toute sorte de choses* et les traîne sur les rivages de l'éternité (v. 47-50), c'est un festin, où l'on assemble tout ce qu'on trouve, tant *mauvais* que *bon* (Matt. XXII, 2-14).

Passons à quelques autres textes.

Matt. XVI, 18 : « *Sur cette pierre je bâtirai mon Eglise.* » — Il s'agit bien là de l'Eglise dans sa généralité. Est-ce de l'Eglise visible ou de l'Eglise invisible ? Evidemment de la première ; car c'est l'institution chrétienne dont saint Pierre devait être le fondateur en y introduisant les Juifs et les Gentils (Act. II, 41 ; X, 44 ; XV, 7). Saint Pierre et les autres apôtres n'eurent pas à faire le triage des chrétiens apparents et des chrétiens réels à l'entrée de l'enceinte sacrée ; ils y recevaient tous ceux qui venaient à eux. Jésus-Christ, d'ailleurs, ramène au verset suivant son expression habituelle de « royaume des Cieux » dont le sens est déterminé par les paraboles ; il l'échange contre celle d' « église » qu'il avait d'abord employée ; l'une de ces expressions explique l'autre. L'économie chrétienne est comparée à un édifice, suivant un emblème fréquent dans les Ecritures, et l'apôtre qui a le premier confessé le grand Nom de Christ obtient le privilège de la fonder ou de l'ouvrir : même promesse sous deux images différentes, dans lesquelles on ne peut voir que l'Eglise extérieure.

I Cor. X, 32 : « *Conduisez-vous de telle manière que vous ne donniez aucun scandale ni aux Juifs, ni aux Grecs, ni à l'Eglise de Dieu.* » — Cette Eglise mise en opposition avec les Juifs et les Gentils, c'est-à-dire avec la masse des hommes qui n'avaient pas reçu le nom chrétien, embrasse manifestement tous ceux qui font profession de christianisme. C'est donc l'Eglise extérieure, et l'Eglise générale, ainsi que l'indiquent et son titre d'Eglise de Dieu, et sa position vis-à-vis des non-croyants. Le précepte est universel ; il s'adresse aux autres disciples autant qu'à ceux de Corinthe.

I Cor. XII, 28 : « *Dieu a établi dans l'Eglise premièrement les apôtres, etc.* » — C'est bien encore l'Eglise générale qu'a en vue saint Paul, puisque c'est elle que régit le corps entier des pasteurs, soit ordinaires, soit extraordinaires ; et c'est bien aussi l'Eglise extérieure, car les ministres du Seigneur ne sont pas chargés uniquement de la direction spirituelle des vrais dis-

ciples, ils doivent s'occuper de ceux qui n'ont que les apparences de la piété comme de ceux qui en ont la réalité et la force. Non seulement plusieurs des membres de cette Eglise, commise aux ministres de Jésus-Christ, ne sont pas membres de l'Eglise invisible ou de la communion des saints, mais plusieurs des ministres eux-mêmes peuvent n'en pas faire partie.

Gal. I, 13; Phil. III, 6; I Cor. XV, 9, où saint Paul se reproche d'avoir persécuté « *l'Eglise de Dieu* », par conséquent l'Eglise extérieure ou visible; car on ne prétendra pas, sans doute, que la persécution donne le discernement des esprits?

II Tim. II, 19-21 : — Cette « *maison* » où se trouvent « *des vases d'élection et des vases de perdition* », où Dieu seul reconnaît « *ceux qui sont siens* », est certainement l'Eglise, et certainement aussi l'Eglise mélangée, l'Eglise extérieure. C'est « le royaume » des paraboles.

On peut dire en thèse générale que, quoique les auteurs sacrés aient constamment dans leur pensée la distinction fondamentale du formalisme et de la piété quand ils parlent de l'Eglise, ils ont communément en vue l'Eglise extérieure, l'ensemble des croyants ou des professants, ce qu'on pouvait nommer déjà « le monde chrétien » par opposition au monde non chrétien. Saint Paul aime à la représenter sous l'image du corps humain. Eh bien ! que l'on considère dans I Cor. XII, 12-27, le développement le plus étendu de cet emblême. Tout indique que l'Apôtre regarde à la totalité des disciples ou des baptisés, ainsi qu'il le dit au v. 13 : « *Nous avons tous été baptisés... pour n'être qu'un seul corps, soit Juifs, soit Grecs.* » Les doutes d'ailleurs, s'il pouvait y en avoir, tomberaient devant la déclaration qui termine, et que nous avons déjà citée : « *Dieu a établi... premièrement les apôtres, etc.* »

Le Nouveau Testament donne donc bien la notion de l'Eglise extérieure générale. Cette notion est à la base du pédobaptisme, pratique à peu près universelle de la Chrétienté, qui ouvre l'Eglise à des êtres encore étrangers à la foi et à la régé-

nération évangélique. Si nous ne pouvons argumenter du pédobaptisme contre l'indépendantisme dogmatique, qui généralement le condamne, nous sommes en droit d'invoquer vis-à-vis de lui, il convient de le rappeler, la manière dont le baptême s'administrait dans les premiers temps. Jésus-Christ et les apôtres baptisaient tous ceux qui venaient à eux, comme avait fait le Précurseur (Matt. III, 5. 6) — (Pour Jésus-Christ, voir Jean III, 26 et VI, 1. Pour les apôtres, Actes II, 38-41 (les 3.000 de la Pentecôte) et VIII, 12. 13 (Samaritains) et X, 47 (Corneille et sa maison) et XVI, 15-33 (Lydie et le Geôlier, avec leur famille) — mode d'admission en complet désaccord avec le principe dont l'indépendantisme, dans toutes ses directions, fait sa loi fondamentale et, en quelque sorte, sa raison d'être. Cette large administration du baptême donne évidemment le multitudinisme, par conséquent l'Eglise extérieure, telle qu'elle a été définie.

Et c'est ce que constate en fait la composition de l'Eglise apostolique. Il régnait à Corinthe de graves dissentiments et de grands désordres (I Cor. III, 3. 4; II Cor. XII, 21); on y profanait grossièrement la Sainte Cène (I Cor, XI, 30); un parti, ce semble assez nombreux, y niait la résurrection et peut-être l'existence future (XV, 1-20); il y avait de faux apôtres, « *des ministres de Satan* », qui étaient soutenus et suivis. Dans la Galatie on avait passé à un autre Evangile (Gal. I, 6.), etc., etc.

Sans doute, cette Eglise qu'implantaient sur la terre les vertus célestes, était animée d'une puissance de foi et de vie que n'ont plus connue au même degré les temps postérieurs. Mais il n'en est pas moins vrai qu'elle renfermait et tolérait bien des écarts, luttant contre l'ivraie qui tendait à l'envahir, mais ne l'arrachant pas; c'est-à-dire qu'elle reposait sur d'autres bases que l'indépendantisme ou le radicalisme.

Ainsi, dans l'Ecriture, tout concourt, enseignements et faits, à la doctrine d'une Eglise générale, dite *visible* quant à ses rapports avec le monde, et *invisible* quant à ses rapports avec

Dieu, la Chrétienté portant en elle le corps mystique de Christ.

Les deux opinions qui répudient cette doctrine en sens inverse sont l'une et l'autre partielles, et par là même excessives. Chacune d'elles à tort et raison ; raison, car elle maintient une portion de la vérité ; tort, car elle fait de la portion de vérité qu'elle relève la vérité complète. Chacune a raison dans ce qu'elle affirme et tort dans ce qu'elle nie : chose fréquente en théologie, en philosophie et en tout.

Les deux opinions sont merveilleusement à l'aise dès que leur idée de l'Eglise est une fois reçue. C'est le système qui a enfanté le principe, et le principe sert ensuite à étayer et à protéger le système. Si l'Eglise générale du Nouveau Testament n'est que l'Eglise visible, les catholiques (et, en un sens, les hauts-anglicans et les néo-luthériens qui prétendent que leur église est la vraie Eglise historique) peuvent s'emparer de tout ce qui est dit du *corps de Christ*, dans lequel est la grâce et la vie, et exalter indéfiniment cette Société où s'accomplissent les mystères divins, dont les rites sacrés prennent l'homme au berceau et l'accompagnent jusqu'à la tombe, qui tient les clefs du Royaume des Cieux, etc., etc., leur théocratisme est justifié. Si, au contraire, le Nouveau Testament ne reconnaît pas d'Eglise extérieure générale ; si les déclarations qui représentent les invocateurs du nom de Christ comme ne formant ou ne devant former qu'un seul corps, se rapportent uniquement à l'Eglise invisible ou mystique, le séparatisme dogmatique et libéral se trouve délivré des raisons qu'on cherche contre lui dans l'Ecriture, ainsi que des répugnances qu'il inspire au sens chrétien. Ces arguments, en apparence si décisifs, ces scrupules si communs et si vifs, ne sont que des préjugés, nés des fausses idées du Moyen Age et dont il faut s'affranchir résolument. On a les coudées franches pour tailler le réel sur l'idéal qu'on se forme, pour faire de ce qu'on croit devoir être, la mesure et la règle du bien ; le radicalisme a alors carte blanche, et l'Eglise est livrée sans contrôle à ses expériences et à ses théories.

Nous voyons là encore combien il importe en toutes choses de remonter aux *faits-principes*, et de les maintenir intégralement. La simple notion scripturaire de l'Eglise, dans sa plénitude ou, en d'autres termes, dans sa vérité, frappe au cœur et le socialisme ultramontain, et l'individualisme ultraprotestant.

II

IMPORTANCE DE LA QUESTION. — **Elle porte au cœur des débats avec le Catholicisme et les diverses directions protestantes, avec le Séparatisme en particulier. — Les deux opinions contraires sont partielles et se neutralisent l'une l'autre. — Le Protestantisme, pour rester fidèle à l'Ecriture et à la doctrine de la Réformation, doit retenir ensemble « l'Eglise visible » et « l'Eglise invisible », comme il retient dans l'Eglise visible le double caractère d' « institution divine » et de « libre association ».**

Comme nous le disions en l'abordant, la question de « l'Eglise visible et invisible » est infiniment plus grave qu'il ne le paraît au premier abord, et il peut être utile de nous y arrêter quelques instants de plus. Ceux qui la dédaignent comme surannée ou qui l'écartent comme vaine, n'en pénètrent pas la signification et la portée. Nulle part, peut-être, ne se tranche plus profondément l'opposition du Catholicisme et du Protestantisme, de même que le point de départ entre le protestantisme radical et le protestantisme officiel, par où j'entends celui de la Réformation. C'est que là on va toucher au double élément du fait, ou du principe complexe sur lequel tout porte, et que dénaturent les systèmes unitaires en étendant l'un des éléments constitutifs aux dépens de l'autre. Le Catholicisme ne laisse subsister que l'Eglise visible, qu'il prétend réaliser seul. Le protestantisme puritain et libéral ne veut que des congrégations particulières où se reflètent incessamment les diverses directions de la croyance et de la vie religieuse. Le protestantisme officiel retient ensemble l'Eglise visible et l'Eglise invisible, comme il retient dans l'Eglise

visible le double caractère d'institution divine et de libre association, qui disparaît ailleurs par un côté ou par l'autre.

A vrai dire, les deux extrêmes, placés en regard, fournissent la démonstration du dualisme qu'ils nient, et dont il importe si fort de tenir compte, quelque gênant qu'il puisse être pour la systématisation théologique et pour l'organisation ecclésiastique. Dès qu'il existe dans la notion scripturaire de l'Eglise, — et nous l'avons constaté à bien des reprises et sous bien des rapports — il entre par cela même dans le plan divin, s'imposant de là à la théorie et à la pratique : fait capital, qui neutralise l'individualisme et l'ecclésiasticisme, en faisant à chacun sa part, et qui relèvera la doctrine de la Réformation du discrédit où elle paraît tombée. Aussi ne craignons-nous pas de revenir là-dessus, au risque de quelques répétitions.

Le principe de l'indépendantisme est aujourd'hui fort répandu ; d'année en année, il gagne du terrain ; il s'infiltre de toutes parts, sous des formes et dans des applications infiniment variées ; vous le rencontrez mille fois où vous l'attendiez le moins. Sans parler des vieilles tendances dissidentes, plus vivaces qu'on ne croit, il inspire les théories actuelles du libéralisme évangélique comme celles du radicalisme rationaliste. On soutient que l'idée d'une Eglise extérieure-générale est étrangère au Nouveau Testament, et que le fractionnement de la Chrétienté est un fait nécessaire, dont il faut savoir prendre son parti. « L'Eglise, dit M. Schérer (1), est une *abstraction* par laquelle « les églises sont considérées comme un ensemble. » « L'état « normal, dit Vinet (2), est que l'Eglise se compose d'un nombre « d'associations libres, correspondant aux différentes concep- « tions dogmatiques. »

Nous ne pourrions discuter ces systèmes qu'en ramenant la plupart de nos précédentes observations. Si ces observations

(1) « *Esquisse d'une théorie de l'Eglise chrétienne* » (pp. 14, 27, 34, 154) publiée lorsque M. Schérer appartenait encore à la haute orthodoxie.

(2) « *De la manifestation des convictions religieuses.* »

sont fondées, ces systèmes ne sauraient l'être. Leur Eglise n'est celle des Livres saints, ni quant à sa *nature*, car l'Eglise du Nouveau Testament renferme à bien des égards le mélange dont ils ne veulent pas ; ni quant à son *étendue*, car le Nouveau Testament suppose, et pose par cela même une Eglise générale, réunissant en un corps tous les disciples, professionnels ou réels ; il réprouve les schismes, que ces systèmes érigent en principe. « L'idéal des choses réclamé par le Christianisme, dit Vinet (1), « c'est celui où tout le monde étant dissident, personne ne le « serait plus » ; c'est-à-dire que la vraie constitution ecclésiastique apparaîtrait lorsqu'il n'y aurait plus d'Eglise, au sens usuel du mot.

« Le Christianisme, dit encore Vinet dans une de ses brochures, « est une religion d'influence. La religion n'est pas une institution « mais une vertu. C'est un principe de vie déposé dans l'âme « humaine : elle se peut définir « une nouvelle âme donnée à « l'humanité » ; l'âme de cette âme doit être l'influence, non l'au- « torité ;... l'influence est donc le seul mode d'action qui lui soit « propre. » Cette déduction, Vinet la porte de la sphère religieuse dans la sphère ecclésiastique, comme si les deux sphères n'en faisaient qu'une, comme si la prémisse incontestable et incontestée que la religion n'est pas une institution était également vraie de l'Eglise, tandis que le contraire saute aux yeux. Cette confusion est presque générale dans la nouvelle direction théologique. On identifie l'Eglise avec le Christianisme pour ne laisser à l'Eglise que ce qui appartient au christianisme intérieur et l'on élève ainsi le principe d'individualité sur les ruines du principe d'autorité. Mais que vaut, en réalité, cette argumentation ? Elle repose sur une équivoque, et l'on voit tout de suite combien elle peut être périlleuse, quand elle n'est pas, comme elle l'était à un si haut degré chez Vinet, sous la garde d'une foi aussi humble que profonde. Posant à sa base l'autonomie de la conscience

(1) « *De la manifestation...* »

personnelle, elle mènerait logiquement à cette souveraineté du *moi*, qui ne veut croire et se soumettre qu'à lui-même. C'est le redoutable principe qui est au fond du mouvement actuel. Que de ravages n'a-t-il pas déjà faits?

Il existe nécessairement dans ces systèmes, malgré leur forme logique, et peut-être à cause de cette forme, quelque erreur ou quelque lacune radicale, puisqu'ils arrivent à voir l'ordre et le bien là où le sens chrétien a toujours vu et verra toujours, nous le croyons, le désordre et le mal. La source de la déviation est dans la notion même de l'Eglise, ainsi qu'il faut sans cesse le rappeler. Si l'Eglise n'est qu'une conception de la doctrine chrétienne, ou une direction de la vie chrétienne organisée, elle est uniquement une libre association, et l'on n'en devient membre que par une adhésion réfléchie. Si l'Eglise est une Société que les croyants peuvent former et dissoudre à leur gré, qui n'existe que sous leur bon plaisir, elle n'est qu'un fait secondaire, une création ou une série de créations transitoires, « elle n'appar- « tient pas au fond essentiel du Christianisme » (1). Si tel est le principe constitutif, tout ce qui se trouve en dehors ou refuse de s'y plier doit être aboli. Les grandes communions, reposant sur un fondement différent, doivent être réformées ou abandonnées. L'idée d'une Eglise générale, vers laquelle la Chrétienté s'est portée si constamment, n'est qu'une illusion, mirage du Ciel, qu'on poursuit vainement dans ce monde et qui ne peut qu'égarer. Le pédobaptisme, quelque ancien et universel qu'il soit, est une inconséquence, une irrégularité, une aberration; il est à la fois un désordre et un non-sens. Le pédobaptisme gêne visiblement tous ces systèmes; s'ils le tolèrent et le ménagent en bien des cas, on sent qu'ils en feraient bon marché (2). Du principe creusé à fond et poussé à bout dérive encore la souveraineté du peuple chrétien (3), par où le radicalisme ecclésias-

(1) Schérer : *Esquisse*, p. 4.
(2) d° : *Ibid.* pp. 232, 320.
(3) d° : *Ibid.* pp. 164, 168, 184.

tique arrive à l'entière dépendance du ministère, comme le radicalisme politique arrive à celle de la magistrature. Dans la sphère religieuse et dans la sphère civile, même doctrine et même conséquence ; des deux parts, on pousse la liberté jusqu'à abattre l'autorité ou à n'en laisser que le simulacre ; des deux parts, on renverse l'institution divine en lui enlevant un de ses fondements ou de ses attributs essentiels. Or, tout écart est un désordre, et tout désordre un péril.

Ne me parlez pas de la logique de ces systèmes, de l'aisance avec laquelle ils se déroulent, de la clarté et de la rigueur de leurs déductions, une fois leur principe admis. Ce mérite, je le leur reconnais sans difficulté, si ce n'est sans réserve. Mais je le retrouve, en sens inverse et à un degré supérieur, dans le Catholicisme. Accordez au Catholicisme son principe, tel qu'il prétend le tirer de l'Ecriture et de l'histoire ; passez-le-lui tel qu'il le pose, et il en fera sortir devant vous le romanisme le plus complet, avec cet enchaînement dialectique qui captive l'entendement en y joignant ces formes grandioses, cette majesté des œuvres, cette magie des souvenirs, ce contrôle des siècles qui saisissent l'imagination. De même, concédez au Puseysme son principe du consentement des premiers siècles comme interprétation officielle de l'Ecriture, concédez au néo-luthéranisme son idée du sacrement, vous voyez se développer, de conséquence en conséquence et pièce à pièce, ces opinions qui ramènent le Protestantisme vers Rome, par le même chemin qu'a suivi le catholicisme primitif pour y arriver. — La *logique catholique* a été un moment aussi célébrée que la logique hégélienne.

La logique est un grand instrument de connaissance, mais elle n'est qu'un instrument. Elle peut mener à l'erreur comme à la vérité. Ses résultats dépendent de ses prémisses. La moindre addition ou la moindre omission dans les prémisses peut fausser tous les résultats, de même que la plus légère déviation d'une ligne au point de départ produit à la fin une déviation énorme.

On oublie trop que presque toutes les questions sont complexes. La vie intellectuelle est une combinaison de principes, comme la vie morale une combinaison de sentiments, comme la vie physique une combinaison de forces. Or, il n'est pas facile de maintenir dans leurs mutuels rapports ces principes souvent si divers, d'assigner constamment à chacun le rôle et le rang qui lui appartiennent, de laisser à tous leur place et leur action respectives. Le besoin d'unité pousse sans cesse à ériger l'un d'eux en principe dominateur, auquel tout doit s'accommoder ou se plier; et plus on s'abandonne à ce principe devenu facteur, plus on réussit à lui subordonner tout le reste, plus on réalise l'unité systématique à laquelle on aspire, plus aussi on court risque de s'égarer. Il en est du logicien déterminé à suivre son idée *quand même*, comme du voyageur qui, ne voulant pas se résigner aux sinuosités de la route, prétendrait aller en droite ligne, par monts et par vaux, à travers les marais, les fleuves et les précipices. Si le voyageur recule bientôt devant les périls de cette marche, il n'en est pas de même du logicien. Dans la sphère des idées ou de la raison pure, on peut, au sein des abîmes, se faire un sujet de gloire des profondeurs où l'on est descendu (1).

C'est généralement chez les plus fortes intelligences que se produisent les plus grands écarts, parce que ce sont ces esprits-là qui poussent jusqu'à ses derniers développements le principe quelconque qu'ils ont une fois posé comme base et source suprême de la connaissance; eux seuls font céder aux exigences de la logique ces données communes de la conscience ou de l'expérience en présence desquelles s'arrête le reste des hommes. De là ces systèmes étranges qu'on voit naître et mourir incessamment. Cependant, en thèse générale, ces systèmes, même les plus décidément erronés à leur terme, sont

(1) « Philosopher, a dit Hegel, c'est s'abandonner à l'éther pur de la raison, sans s'inquiéter de la côte où l'on ira aborder; c'est assister en spectateur désintéressé au développement de l'Absolu ou de l'Idée. »

vrais à leur point de départ; l'aspect des choses auquel ils s'attachent est réel, mais partiel. Au lieu d'embrasser les divers éléments du problème, les différents faits ou principes d'où dépend la solution, ils en séparent un dans lequel ils fondent tous les autres. Dès lors ce n'est plus qu'une œuvre factice, qu'une construction idéale : ils deviennent d'autant plus faux qu'ils sont plus rigoureux et qu'ils avancent plus résolument sur leur ligne logique.

Il doit en être, et il en est des théories ecclésiastiques, sous ce rapport, comme des théories théologiques, philosophiques, politiques. On le voit tout de suite par le simple rapprochement du radicalisme protestant et de l'ultramontanisme romain. Des deux caractères qu'unit la notion scripturaire, c'est-à-dire la notion vraie de l'Eglise, chacune de ces tendances extrêmes finit par n'en retenir réellement qu'un; et, procédant en sens inverse, en conséquence de leurs points de vue diamétralement opposés, l'une part de l'Eglise pour arriver à la doctrine et à la vie, l'autre part de la doctrine ou de la vie pour arriver à l'Eglise; l'une, s'arrêtant à l'institution divine, l'identifie avec l'institution humaine, telle qu'elle s'est formée à travers les événements et les siècles; l'autre, pour briser l'institution humaine chargée d'erreurs et d'abus, brise du même coup l'institution divine.

Cela est très logique, je le répète, dans chaque direction, une fois pleinement admis son principe et son facteur. Le principe grandit en avançant; ses exigences s'étendent avec les victoires qu'il remporte ou les concessions qu'il obtient; chacun de ses empiètements semble lui créer un nouveau droit; il fonde sa légitimité sur sa puissance apparente, et son autorité sur sa légitimité prétendue, de telle sorte que tout tombe peu à peu devant lui. Que l'on remonte, par exemple, aux origines de la tendance dont le romanisme est la résultante dogmatique et historique. Elle se montre dès les temps les plus anciens, mais inconsciente d'elle-même, et ne croyant pas dépasser les pres-

criptions ou les postulats de l'Ecriture. Tout manifeste chez les premiers chrétiens un vif sentiment, un besoin profond d'unité. C'était pour eux un devoir sacré, un désir fervent de réaliser la prière du divin Maître : « *Qu'ils soient un, comme nous sommes un !* ». Malgré la difficulté de leurs relations, ils constituaient comme un monde à part dans le monde d'alors ; la communauté de foi et de vie leur tenait lieu d'organisation proprement dite. Le chrétien, reconnu pour tel, était partout admis à la communion des fidèles et fait participant des privilèges qu'elle conférait. Les adorateurs de Christ ne voulaient former, et ils ne formaient en effet qu'un seul corps. L'unité extérieure naissait de l'unité intérieure. Mais, à mesure que l'esprit s'en allait, on crut, par une illusion fort commune, pouvoir l'enchaîner dans les formes et les observances. L'Eglise, où s'accomplissaient les saints mystères, fut censée le seul chemin du Ciel ; l'épiscopat, représentant de l'Eglise, devint le représentant de Jésus-Christ ; une vertu surnaturelle fut attribuée aux rites sacrés ; la communion avec l'Eglise fut la condition de la grâce ; le schisme fut le grand péril, par conséquent le grand péché ; les ordonnances ecclésiastiques acquirent insensiblement une autorité souveraine, qui fit oublier ou négliger l'Ecriture sainte ; et le dogme de la Papauté vint couronner le système en Occident.

Le point de départ de ce développement historico-dogmatique, qui a tout envahi, est cette pensée, fort innocente à première vue, que le rapport des âmes avec Christ est lié à leur rapport avec l'Eglise ; pensée à laquelle on se laissa facilement aller, qui se légitime par son côté mystique, et que consacrait le double intérêt de la vérité et de l'unité. Aujourd'hui encore, le radicalisme le plus outré accorde, conformément à l'une des expressions de la langue chrétienne, que l'Eglise est *moyen de grâce*.

Pour comprendre le passé, nous n'avons qu'à être attentifs au présent. Le Puseysme, à son origine, était loin de prévoir ce qu'il est devenu. Il prétendait rester protestant et ne s'attaquer qu'à l'esprit sectaire. Il se proposait simplement d'élever

un boulevard contre la dissidence, en faisant ressortir dans la notion de l'Eglise des éléments que la dissidence méconnaissait. Mais, dépassant le vrai, ainsi qu'il arrive si souvent aux réactions, en croyant rendre la position de l'anglicanisme plus ferme et plus forte, il glissa sur une pente qui l'a entraîné vers le romanisme, où elle l'a fait à la fin verser. Le mouvement néo-luthérien est une reproduction du mouvement puseyste, avec la différence de l'idée anglaise et de l'idée allemande. C'est aussi la lutte qui l'a poussé à chercher et à prendre des armes dans l'arsenal romain ; il a fait de ses formulaires ce que le Catholicisme fait de ses traditions. Et maintenant, emporté par les principes qu'il s'est imposés en voulant les imposer, il n'est déjà plus maître de lui-même. Il est fort à craindre qu'il n'ouvre aussi à Rome des conquêtes qu'elle n'attendait pas assurément de ce côté.

Ainsi se reproduit devant nous, sous des formes restreintes et rapides, ce qui s'est accompli en grand et par un travail séculaire dans le Catholicisme. Au fait, le premier germe de cette excroissance parasite qui couvrit le monde chrétien et le fit passer à un autre Evangile, est la confusion de l'Eglise visible et de l'Eglise invisible, d'où le report sur la première des prérogatives de la seconde. Voilà le principe, d'abord imperceptible, d'où tout est sorti par une progression ininterrompue. Ce principe, Irénée le posait déjà, sans en prévoir les redoutables et gigantesques conséquences, quand il disait : « Ubi Ecclesia, « ibi et Spiritus Dei. » On sait comment Cyprien le développa contre les Novatiens, Augustin contre les Donatistes, et comment il s'étendit, par une sorte de nécessité interne, à la fois historique et logique. L'idée sacramentelle et l'idée sacerdotale grandirent de concert, se soutenant l'une l'autre ; et le Concile de Trente put définir l'Eglise : « La Société des baptisés », expression à laquelle sont plus ou moins arrivés par les mêmes causes le Puseysme anglais et le Confessionalisme allemand, et qui rend palpable, à elle seule, l'opposition de cette tendance avec

celle qui fait de l'Église la Société des régénérés ou la Société des professants, et veut qu'elle ne s'ouvre qu'aux personnes qui sont déjà ce qu'elle est.

Le trait caractéristique des deux directions, ou l'un de leurs traits caractéristiques, c'est qu'effaçant en sens inverse la distinction fondamentale de l'Eglise visible et de l'Eglise invisible, l'une fait dépendre l'unité intérieure de l'unité extérieure, tandis que l'autre ne se préoccupe que de l'unité intérieure, dogmatique ou morale, à laquelle tout doit céder. L'erreur de la première a été rendue manifeste par ses conséquences; ses résultats la jugent. Les rapides expériences de nos jours jugent également la seconde, comme la jugeait d'avance son principe lui-même. Suivant elle, l'universalisme ecclésiastique, auquel a constamment aspiré la Chrétienté, est une chimère, et serait une aberration s'il pouvait se réaliser. L'unionisme est un rêve et un piège; c'est le fractionnement qui est l'état normal, l'ordre réel, parce que seul il laisse place à la sincérité des convictions. L'Eglise n'étant qu'un libre produit de la foi et de la vie chrétienne, chaque conception de la foi, chaque direction de la vie, doit se constituer en église particulière.

Eh bien ! cela répugne décidément à l'enseignement et à l'esprit de l'Evangile, nous croyons pouvoir l'affirmer. Briser systématiquement l'Eglise en congrégations isolées, c'est aller et contre les données générales du Nouveau Testament et contre les aspirations naturelles de la foi; c'est prendre la déviation pour la règle. D'après le Nouveau Testament, l'Eglise se compose des églises; elle est une et doit devenir universelle; Royaume de Dieu, ce n'est pas la division qui est sa loi, c'est l'union ; l'idéal de la Chrétienté, comme son terme final, est de ne former qu'un seul troupeau sous la houlette du Bon Pasteur (Jean X, 16) : unité extérieure aussi bien qu'intérieure qui, comme toutes les œuvres de Dieu, peut s'allier sans doute à de nombreuses diversités, mais qui est une prescription ou une réclamation formelle des Saintes Ecritures. Et ce que donnent

à cet égard les enseignements positifs des Ecritures, l'esprit chrétien le donne aussi, lorsqu'il épanouit sans aucune pression étrangère la plénitude de ses éléments constitutifs. La même aspiration qui unit les croyants en associations locales tend à unir ces associations en une grande communauté : au fond, les deux faits n'en font qu'un; ils sont le produit d'une même force ou d'une même disposition; pour nier le second, il faudrait aussi nier le premier.

Nous ne parlons point, il convient peut-être de le rappeler, des nécessités transitoires que peuvent imposer les circonstances (et dont nous aurons à tenir compte ailleurs); nous ne regardons pour le moment qu'au principe; c'est de la question de principe qu'il s'agit uniquement. Or, peut-elle être douteuse pour le disciple de l'Ecriture ? Le Nouveau Testament et l'esprit chrétien ne demandent pas seulement l'unité intérieure; ils demandent aussi l'unité extérieure; et n'est-il pas clair, ajouterons-nous, que l'unité n'existe guère au dedans quand elle s'inquiète si peu de se maintenir au dehors?

Sans doute, il faut aussi le redire, la direction avec laquelle nous discutons a un fondement réel; elle n'est fausse que parce qu'elle est partielle et excessive; elle mène à l'erreur par la vérité. En tant qu'elle relève l'élément spirituel du Christianisme, et par cela même son élément personnel, elle plaide le principe protestant, dans son opposition au principe romain, elle plaide le vrai principe évangélique. Mais ce principe a ses limites comme tous les autres; et le faire absolu, c'est le dénaturer. On prend trop aisément et trop généralement l'innovation pour la rénovation.

Quand la théorie dont nous nous occupons pousse le fait interne au point d'enlever au fait externe sa légitimité et sa valeur propre, quand elle volatilise sous ombre de spiritualiser, elle fait en ecclésiologie ce que font en dogmatique ces christianismes rationnels qui se substituent au Christianisme traditionnel.

Quand, en reconnaissant les deux faits sous la dénomination d'*Eglise mystique* et d'*Eglise empirique*, on sacrifie celui-ci à celui-là, par le motif que l'Eglise mystique a une réalité indépendante que ne possède pas l'Eglise empirique (1), on argumente d'une erreur au profit d'une autre. Si l'Eglise empirique ne peut subsister sans renfermer à quelque degré l'Eglise mystique, l'Eglise mystique ne peut exister non plus sans s'appuyer sur l'Eglise empirique, qui est pour elle ce que le corps est pour l'âme. Il y a des deux parts relation et différence. Aucune Eglise sur la terre qui soit identique à la communion des saints; aucune qui n'y tienne par quelques-uns de ses membres. Là comme partout, au lieu de subordonner arbitrairement, il faut coordonner; au lieu de supprimer, il faut équilibrer. Si la logique ou la prévention conseillent le premier parti, la vérité impose le second.

Quand on dit (2) que l'Eglise n'est pas un élément constitutif du Christianisme, qu'elle en est uniquement un résultat, et qu'à cause de cela elle n'est pas l'objet d'un enseignement direct dans le Nouveau Testament, on oublie son caractère d'institution divine, avec l'existence antérieure et supérieure que ce caractère lui fait, et l'on s'appuie, pour le renier, sur une considération qui est loin d'avoir la réalité et la valeur qu'on y attache. L'Eglise, dit-on, n'est pas l'objet d'un enseignement exprès. Si l'on entend par là qu'elle n'est d'ordinaire mentionnée qu'occasionnellement, nous en tombons d'accord; mais l'induction qu'on tire de ce fait n'est nullement fondée. La forme occasionnelle est la forme générale de l'enseignement scripturaire. On ne peut donc pas plus s'en faire un argument dans la question ecclésiastique que dans la question dogmatique.

Quand, de l'impossibilité d'une pleine réalisation de l'Eglise invisible dans l'Eglise visible on conclut que toute tentative

(1) Schérer, *Esquisse*.
(2) d° *Ibid*.

d'organisation générale est vaine et funeste (1), l'argument porte sur ce qu'on veut établir non moins que contre ce qu'on prétend renverser, puisqu'il existe partout, à un degré ou à l'autre, l'imparité où il a son point d'appui (2).

Quand on dit que la question est ici entre l'esprit et la lettre, entre le fond et la forme, et que la prééminence est certainement due à l'esprit, on ne fait que proclamer le principe conquis par la Réformation sur le Catholicisme; et l'on a cent fois raison, dans cette généralité. Mais l'exagération romaine du fait et du droit n'anéantit ni l'un ni l'autre; l'abus ne détruit point la règle. L'institution divine n'en existe pas moins, avec les attributions qui la caractérisent, l'autorité qu'elle fonde et les obligations qu'elle impose. Il s'agit de la prendre dans ses éléments réels, ou, en d'autres termes, dans ses éléments scripturaires. S'il est plus commode de la nier ou de la quintessencier que de la ramener à ce qu'elle doit être, c'est aussi traverser le vrai, ne corriger une erreur que par l'erreur contraire, et appeler ces réactions que la peur du nihilisme précipite dans le romanisme. Il faut que ce que Dieu a établi reste, et qu'il reste tel qu'il l'a voulu.

Quand on accuse la théorie de la Réformation de n'être qu'une forme adoucie et inconséquente du Catholicisme, on oublie les profondes différences qui la séparent du système romain. Comme le Catholicisme, il est vrai, elle reconnaît l'institution divine et elle en maintient les droits; comme le Catholicisme, elle pose en principe l'unité extérieure, impliquée dans la notion biblique de l'Eglise, par cela même dans l'ordre et le plan providentiel, et elle aspire à la réaliser. Mais ce n'est pas dans la poursuite de ce but que le Catholicisme a erré; c'est

(1) Schérer, *Esquisse*.

(2) C'est une arme empruntée à l'arsenal plymouthiste : le Plymouthisme, envisagé non comme doctrine mais comme tendance, est, en effet, l'application logique, la conséquence ou la résultante finale des principes de rigorisme et d'individualisme qui se sèment de toutes parts.

dans les moyens auxquels il a eu recours, tels que sa doctrine sacramentelle et sacerdotale, ses prétentions théocratiques, en particulier celle d'infaillibilité, qui complète et consacre toutes les autres. Or, ces moyens, la théorie protestante les répudie absolument. Elle ne veut s'appuyer que sur les données scripturaires. Bien loin de sacrifier le fond à la forme, elle est essentiellement spiritualiste. Seulement, elle l'est avec mesure; en relevant le fait interne, elle maintient le fait externe, s'efforçant de les coordonner l'un à l'autre, au lieu de les absorber l'un dans l'autre. Elle pose à côté de la liberté l'autorité, à côté du droit le devoir, comme elle pose à côté du sacerdoce universel le ministère pastoral.

Le plus souvent, du reste, les tendances avec lesquelles nous discutons ne s'attaquent pas directement à la doctrine de la Réformation, elles prétendent plutôt la pénétrer dans son fond intime et la ramener à elle-même en lui faisant rendre tout ce qu'elle contient. Mais elles font alors de cette doctrine ce qu'elles font de tant d'autres; elles la changent sous ombre de l'expliquer, et l'on se laisse prendre à ces apparences, se figurant tout à la fois conserver et renouveler. Ce qui est ainsi donné et reçu comme une évolution du principe protestant en est la perversion : c'est, en dernier résultat, l'abandon de ce principe, et le retour au principe de l'anabaptisme que la Réformation repoussa si énergiquement.

Chacune de ces tendances étend outre mesure son principe et annihile, plus ou moins, le principe corrélatif qui devrait lui servir de complément ou de contrepoids.

Elles se développent toutes les deux devant nous par un mouvement parallèle et par un progrès tout à la fois interne et externe, selon cette loi de l'histoire qui nous montre, en théologie comme en philosophie, en religion comme en politique, l'exagération et l'erreur enfantant sans cesse l'exagération et l'erreur contraires. A mesure que le Catholicisme se fait de plus en plus ultramontain, le Protestantisme se fait de plus en plus radical.

Et les deux tendances s'agitent au sein du Protestantisme lui-même, où elles se heurtent et se poussent mutuellement à l'excès.

Ces tendances, de même que celles qui réclament l'absolue séparation de l'Eglise et de l'Etat, avec lesquelles elles marchent main à main, semblent devoir triompher. D'année en année elles gagnent du terrain, favorisées qu'elles sont par l'esprit du temps. Il est probable qu'elles ne seront arrêtées que par leurs résultats, je veux dire par les écarts et les périls où elles jetteront en déroulant leurs conséquences. Ni les réactions qu'elles ont déjà soulevées, ni les efforts et les arguments du parti intermédiaire ne me paraissent de nature à leur barrer le chemin. C'est le torrent, qui franchit les digues quand il ne peut les emporter. Il en sera comme de ces systèmes politiques et économiques qui ne sont jugés que par l'expérience. Dans la sphère de la science et dans la sphère de la vie, il est des entraînements contre lesquels le raisonnement est impuissant. Et puis, nous sommes visiblement à une de ces époques de transformation où tout se précipite et que tout sert, jusqu'aux obstacles. Il se fait dans le monde une crise immense, à laquelle participe le Christianisme, dont elle émane à bien des égards, et qui doit la dominer et la régler. Peut-être faut-il que les anciennes constitutions et les vieilles formes soient violemment brisées, pour que l'Eglise trouve une organisation en rapport avec ce nouvel état social qui se crée sous nos yeux, qui est déjà là, et qui est aussi mystérieux pour nous qu'un lointain avenir. Les voies de Dieu ne sont pas nos voies. Mais la justice y préside aussi bien que la miséricorde. Les souffrances y entrent comme moyen, et d'ordinaire le mal se réprime et se corrige par le mal. Au sein de la tourmente, et à tous les points de vue, ecclésiologique, dogmatique, éthique, maintenons par-dessus tout les grands principes scripturaires, bien convaincus que l'Ecriture restera comme Parole de Dieu, si le Christianisme est de Dieu.

DEUXIÈME PARTIE

DE LA VRAIE ÉGLISE

CHAPITRE PREMIER

ANCIENNE CONCEPTION

I

Droit et devoir de s'unir à l'Eglise la plus pure. — Comment la reconnaître ? — Comme le Catholicisme, les Eglises protestantes du XVIe et du XVIIe siècle tenaient leurs symboles pour l'expression adéquate de la vérité. — L'intolérance religieuse et civile sortit de cette idée. — Seul, le Catholicisme l'a maintenue. — Anciennes « marques » catholiques de la vraie Eglise. — Elles se concentrent dans « l'infaillibilité » devenue le seul fondement du système romain.

L'Eglise extérieure générale, la Chrétienté, s'étant brisée en plusieurs églises particulières qui diffèrent considérablement entre elles par leur organisation, leur doctrine, leur culte, il naît de là trois questions : 1° Est-il obligatoire de s'unir à une église? 2° Est-on tenu de s'unir à la plus pure? 3° Comment la reconnaître?

Le chrétien doit, autant du moins qu'il en a la possibilité, s'unir à une église. Ce devoir résulte pour lui de la nature de l'Eglise et de la volonté du Seigneur, révélée dans sa fondation; — des préceptes qui prescrivent le culte public (Matt. XVIII, 19. 20; Héb. X, 25); — de l'institution des sacrements; — de l'exemple des premiers disciples sous la direction des apôtres; —

de la tendance de la foi évangélique à rapprocher les hommes, jusqu'à ce qu'ils ne forment qu'une grande famille de frères et que la terre présente une image du Royaume des Cieux; — enfin, des avantages spirituels de la communion chrétienne (Rom. XV, 14; Col. III, 16; I Thes. V, 11; I Pier. IV, 10). Sur ce premier point, l'accord est à peu près universel, et nous n'avons pas besoin de nous y arrêter.

Mais si le chrétien doit s'unir à une église, il est évident, en principe, que c'est à la plus pure, car c'est celle où il trouvera le plus de lumière, d'encouragements, de secours de toute espèce, en même temps qu'il y rendra un témoignage plus fidèle à la vérité de Dieu et à l'Evangile de la grâce. Seulement, il faut distinguer entre rompre avec l'Eglise dont on fait partie pour s'attacher à une autre, et en choisir une entre toutes quand on n'appartient à aucune. Il y a bien plus de liberté en ce dernier cas, parce qu'il n'existe alors ni engagements, ni liens antérieurs, ni obligations restrictives d'aucun genre; dans l'examen comparatif des diverses communions, de leurs croyances, de leurs pratiques, de leurs règles disciplinaires, on peut tenir compte des points secondaires comme des points essentiels et prendre même en considération des idées et des vues toutes personnelles. Il n'en est pas de même pour le chrétien déjà membre d'une communauté, car l'union nouvelle qu'il contracterait serait précédée d'une rupture, démarche toujours grave, nous l'avons vu, et qui veut de sérieux motifs pour se justifier.

En thèse générale cependant, et dans la division actuelle de la Chrétienté, le devoir de s'unir à l'église la plus pure, devoir incontestable en principe, emporte le droit d'abandonner celle où l'on est, lorsqu'on n'harmonise plus avec ses doctrines et ses pratiques, ses croyances et son culte, lorsqu'on est forcé par des convictions positives à la considérer comme fausse et corrompue, lorsque, par suite des obligations qu'elle impose, on ne peut y rester sans paraître consentir à l'erreur, sans mentir à sa conscience et à sa foi; car, en y demeurant alors, on pécherait contre

le Seigneur et contre soi-même, on retiendrait la vérité injustement captive, *on aurait honte de Jésus-Christ et de sa Parole*, on ferait de l'hypocrisie, et l'on compromettrait et sa paix et son salut : ce serait un suicide spirituel.

Mais ce droit, répétons-le, ne doit être exercé qu'avec une extrême circonspection. Les préceptes et les exemples du Nouveau Testament sont bien décidément contre le sectarianisme, et en faveur de la tolérance et de l'union; contre un rigorisme étroit, exclusif qui fractionnerait indéfiniment l'Eglise, et en faveur de cette largeur de vues qui, s'attachant à ce qui est essentiel et vital, se montre pleine de support pour tout ce qui n'est que secondaire et accessoire (1).

Le droit et le devoir de s'unir à l'église la plus pure une fois établi, vient notre troisième question : A quoi reconnaître cette église?

Cette question s'était autrement posée jusqu'ici. On demandait, non quelle est l'église la plus pure, mais quelle est la vraie Eglise, supposant qu'une seule peut l'être et que toutes les autres sont nécessairement fausses : ainsi l'entendaient, à quelques différences près, catholiques et protestants. Sans refuser aux autres, le nom d'« église » chaque communion protestante se l'appliquait à elle-même, en un sens supérieur; elle était à ses yeux *l'Eglise*. Calvin résume ainsi l'opinion commune (2) : « Nous ne « nions point que les églises sur lesquelles l'Antechrist domine « par sa tyrannie, ne demeurent églises; mais nous disons qu'il « les a profanées par son impiété... et quasi mises à mort : tellement que Jésus-Christ y est à demi enseveli, l'Evangile y est « suffoqué, la Chrétienté, le Christianisme y est contaminé, le service de Dieu y est presque aboli, bref tout y est si fort troublé « qu'il y apparaît plutôt une image de Babylon que de la Sainte « Cité de Dieu. Pour conclusion, je dis que ce sont églises: 1o en

(1) Voir « *Notion scripturaire de l'Eglise* », en partic. « *Principe de séparation* », p. 162.

(2) *Inst.* Liv. IV, chap. II, sect. 12.

« tant que Dieu y conserve miraculeusement les reliques de son « peuple, combien qu'elles y soient pauvrement dispersées; 2° en « tant qu'il y reste quelques marques de l'Eglise, principalement « celles desquelles la vertu ne peut être abolie, ni par l'astuce du « diable ni par la malice des hommes. Mais parce que, d'un autre « côté, les marques que nous avons principalement à regarder « dans cette dispute en sont effacées, je dis qu'il n'y a point droite « apparence d'église, ni en chaque membre ni dans le corps « entier. »

En prenant cette position vis-à-vis de Rome, les diverses communions protestantes en prirent une à peu près semblable en face les unes des autres. S'étant constituées d'une manière fortement théologique, par l'effet du dogmatisme qui dominait la Chrétienté depuis des siècles, elles firent de leurs symboles et la base de leur enseignement public et la norme de la doctrine chrétienne; elles prononcèrent anathème contre quiconque en repoussait ou en altérait les moindres articles. A leurs yeux, leurs Confessions de foi étaient l'expression adéquate de la vérité évangélique; les attaquer, c'était s'attaquer à l'Evangile même. Toute personne, de même que toute église, qui y ajoutait ou en retranchait quoi que ce soit, était réprouvée comme hérétique; et quand on avait le pouvoir en main, on passait de l'intolérance religieuse à l'intolérance civile : égarements déplorables, qu'il faut rappeler comme un avertissement ou comme un épouvantail. Le haut-Anglicanisme et le haut-Luthéranisme se sont généralement montrés aussi rigoureux dans leurs actes qu'absolus dans leurs principes. Il y a eu d'ordinaire plus de largeur, et par cela même plus de modération et de support chez les réformés.

A quelles haines, par exemple, à quelles invectives, à quelles persécutions même ne donna pas lieu la discussion sur la Sainte Cène? Luther soutint qu'on ne pouvait ni communier avec les *sacramentaires*, ni les tolérer; il alla jusqu'à dire et à écrire que les princes auraient dû employer les supplices pour

réprimer de tels blasphémateurs ; à propos du principe des zwingliens qu'il ne fallait pas pour cela rompre les liens de la concorde chrétienne, de la charité et de la paix, il s'écria : « Maudite soit « pour l'éternité cette charité et cette concorde ! c'est une paix « de Judas et un baiser de traître. etc. » (1). Hélas ! les protestants retinrent longtemps le principe du Droit canonique que l'hérétique doit être puni du dernier supplice (Servet). John Knox disait que « *l'idolâtre* (le catholique) *doit mourir de mort.* » Suivez les sanglantes luttes des Arminiens et des Gomaristes en Hollande, celles des Puritains et des Episcopaux en Angleterre, etc.; partout, dans les Eglises réformées aussi bien que dans l'Eglise romaine, vous apercevez plus ou moins l'influence du principe ou de l'esprit que nous indiquons ; aucune n'y échappa entièrement, lors même qu'elle proclamait avec le plus de force la liberté d'examen, de conscience et de culte ; aucune n'est absolument pure de ce crime-là. Les vieilles idées maintinrent longtemps leur empire, à côté des idées nouvelles qui venaient les renverser et les remplacer. Deux causes y contribuèrent surtout : 1º La fausse application des lois de la théocratie mosaïque, qu'on supposait permanentes, quant à leur tendance ou à leur esprit, là même où on les tenait pour abrogées en fait. 2º L'étrange principe que si l'erreur n'a pas le droit de frapper la vérité, la vérité a le droit de proscrire et de punir l'erreur pour l'empêcher de se propager. C'était au nom de la saine doctrine, dont chaque parti se faisait l'organe et le défenseur, qu'on s'attribuait l'effroyable privilège de tirer le glaive contre l'hétérodoxie ou l'hérésie, tandis qu'on le déniait aux doctrines fausses, aux églises corrompues. Le pur Christianisme, dans la pensée de l'époque, pouvait seul être intolérant et persécuteur. Singulier revirement d'idées, travestissement inconcevable des principes évangéliques ! Et cette erreur fut générale aux XVIe et XVIIe siècles, catholiques et protestants, réformés, luthériens,

(1) Voir : *Contra fanaticos Sacramentariorum errores.*

presbytériens, épiscopaux étaient sur ce point unanimes (1). Il fallait que cet esprit fût bien universel et bien puissant pour qu'il entraînât jusqu'aux victimes de la persécution, que la souffrance, à défaut de la réflexion, aurait dû, ce semble, arracher à un aveuglement et à un égarement aussi déplorables. J'en citerai un exemple : les Colonies britanniques de l'Amérique du Nord sont nées de l'intolérance religieuse d'un gouvernement protestant. Il fallait bien que l'oppression fût insupportable pour entraîner un si grand nombre d'hommes, entièrement étrangers à l'enthousiasme d'un esprit aventureux, à s'éloigner de leur pays natal et à aller chercher au delà des mers une terre inconnue, habitée par des sauvages. Comme ces émigrants non-conformistes bravaient la fureur des vagues pour sortir du ressort des Cours spirituelles, il semblait naturel d'attendre d'eux que dans les institutions civiles qu'ils allaient fonder, ils poseraient en principe la liberté religieuse. Que firent-ils cependant? Voici, comme spécimen, quelques-unes des lois qu'ils établirent dans le district de Newhaven, au Connecticut :

— « Nul ne sera reconnu libre et ne pourra voter, s'il n'est *converti* et membre en pleine communion de l'une des églises reconnues dans le pays.

« Nul ne pourra tenir aucun office, s'il n'est orthodoxe dans sa foi; et quiconque donnera son vote à une telle personne paiera une amende d'une livre, à la deuxième fois il perdra sa qualité de citoyen.

(1) Disons, cependant, que la vraie doctrine de la tolérance, qui existait en germe et en droit dans le Protestantisme, dont elle se dégagea si lentement, se montrait çà et là, surtout chez les persécutés. Lors même qu'on y était le plus infidèle, il y avait dans les actes une sorte d'embarras, où se trahit le sentiment confus d'une contradiction entre les principes et les faits. (Condamnation de Servet : avis qu'on demande, dont on cherche à s'entourer et, en quelque manière, à se couvrir).

Du reste, ce droit étrange dénié à l'erreur et accordé à la vérité, le Catholicisme ultramontain l'a retenu. Il a été fort souvent invoqué par l'*Univers*, et le Saint-Siège l'a consacré à diverses reprises.

« Aucun quaker, aucun homme séparé du culte établi ne pourra voter pour l'élection des magistrats.

« Ni nourriture, ni logement, ne seront donnés à un adamite, à un quaker, ou à quelque autre hérétique.

« Si quelqu'un se fait quaker, il sera banni ; et s'il revient, il sera puni de mort.

« Aucun prêtre ne pourra résider dans cet Etat ; il sera banni et mis à mort s'il retourne. Les prêtres seront saisis par le premier venu, sans commission. » —

Des lois semblables furent établies dans la plupart des Etats américains. A l'origine de la Colonie, la Cour générale du Connecticut, assemblée à Newhaven, n'ayant pas le temps de faire un code, déclara que les *lois* de l'Ancien Testament, dans tout ce qui n'est ni cérémoniel ni typique, doivent être tenues pour obligatoires (1).

Il est, certes, glorieux pour les Colonies américaines de s'être élevées de là à la liberté religieuse la plus complète.

A peine avons-nous besoin de dire que nous ne saurions nous placer au point de vue exclusif du XVIe et du XVIIe siècles. La vérité et la pureté parfaites n'appartenant qu'à l'Eglise invisible, ou même qu'à la partie de cette Eglise déjà parvenue à la gloire, aucune des communions dont se compose la Chrétienté n'est vraie et pure *absolument*, elle ne l'est que *relativement*. Parmi les protestants, ce point peut être considéré comme gagné et définitivement établi ; le réveil du dogmatisme n'ira pas, je pense, jusqu'à le remettre en question (2).

(1) Voy. Th. Clarke, « *Histoire de l'intolérance* ». Préf., p. XV-XXVIII.

(2) *Note postérieure* : Hélas ! tout ce qui a été peut revenir; puseysme anglais, confessionalisme allemand. Le néo-luthéranisme ravive et dépasse, à divers égards, les idées extrêmes de l'ancien luthéranisme, ses préventions et ses prétentions. Il rompt, comme adultère et impie, l'union avec les réformés si heureusement établie en Prusse. Son grand champion, « Stahl, soutient que la distance est moins grande entre le luthéranisme « et le catholicisme qu'entre le luthéranisme et le calvinisme ou le zwin- « glianisme » 1er *Suppl. théol.* de la Revue Chrétienne », p. 67.

L'Eglise romaine persiste — et c'est une nécessité de son principe — à se déclarer la seule véritable Eglise, ou, en d'autres termes, la seule Eglise. D'après elle, toutes les autres communions chrétiennes ne sont que des sectes, des branches desséchées, séparées du tronc où est la racine et la vie.

Pour légitimer cette prétention, elle en appelait ordinairement à *quinze* preuves ou « marques » principales (Bellarmin). Quelques-uns de ses docteurs en ont donné jusqu'à *cent*. D'autres les ont réduites toutes à *une*, la soumission au Pape (ultramontains rigides) (1). Voici ces quinze marques, qui la signaleraient au monde comme la vraie Eglise : — son nom de catholique (que Duperon nomme *la marque totale*), — son ancienneté, — sa durée non interrompue, — son étendue, — la succession constante de ses évêques, — sa conformité avec l'Eglise primitive, — l'union de ses membres entre eux et avec leur Chef, — la pureté de son enseignement, — l'efficacité de sa doctrine, — la sainteté de ses premiers pasteurs, — les aveux de ses adversaires, — sa félicité temporelle, — la fin malheureuse de ceux qui l'ont attaquée, — la gloire des miracles et la lumière de la prophétie, qui ont toujours plus ou moins brillé dans son sein. —

Voilà, certes, bien des titres, mais c'est à la validité, non au nombre, qu'il faut regarder. Le nom de *catholique*, dont on fait tant de bruit, ne prouve rien s'il est pris comme simple dénomination ; l'Eglise protestante pourrait, avec le même droit, invoquer en sa faveur son titre de « réformée » ou d' « évangélique », comme l'Eglise grecque son titre d' « orthodoxe » : et si ce nom est pris dans le sens de *véritable*, qu'il a quelquefois chez les Pères, alors toutes les communions le refusent de concert à celle de

(1) Cette vieille argumentation, pour être négligée aujourd'hui, n'est pourtant pas abandonnée. On y parle de *marques*, plutôt que de preuves, parce que, supposant que l'Eglise de Dieu doit se manifester et se légitimer par elle-même, c'est moins à la dialectique qu'il faut en appeler dans cette question, qu'à une sorte d'évidence immédiate, à des signes visibles à l'œil ou au sens chrétien.

Rome, et chacune se l'applique à elle-même; il reste donc à décider à laquelle il appartient.

L'*ancienneté*, la *durée*, l'*étendue*, prouvent moins encore : à tous ces égards, le paganisme l'emporte sur le Catholicisme, qui, d'ailleurs, pourrait être vieux comme société et nouveau comme doctrine, ressemblant, ainsi qu'on en a souvent fait la remarque, au vaisseau des Argonautes, dont toutes les pièces furent changées successivement dans le cours des âges, et auquel il ne resta de ce qu'il avait été primitivement qu'une forme et un nom. En fait, d'ailleurs, l'Eglise d'Orient remonte plus haut que celle d'Occident. Et si l'ancienneté et le nombre sont les marques nécessaires de la vérité, comment les premiers chrétiens purent-ils légitimer leur foi, quand ils n'étaient *que d'hier* et qu'ils formaient *le petit troupeau?* (Luc XII, 32).

Il est au moins étrange qu'on ait présenté la *félicité temporelle* comme un caractère formel et essentiel de l'Eglise *militante*. Du reste, nous doutons qu'on le fît aujourd'hui, car les nations protestantes ne le cèdent ni en prospérité ni en puissance aux nations catholiques ; leur influence sur le monde est plus étendue ; et leurs Sociétés bibliques et missionnaires préparent des événements qui, bientôt peut-être, feront pencher en leur faveur même la balance du nombre (1).

(1) Aussi, la vieille tactique s'est-elle modifiée en plusieurs lieux avec les circonstances. Dans certains pays, où les protestants l'emportent sous le rapport de la richesse et de la position sociale, on apprend au pauvre peuple à les considérer comme ayant leur part dans cette vie, parce qu'ils doivent être malheureux dans le monde à venir. Il serait curieux de noter ces revirements de la controverse catholique vis-à-vis des classes inférieures et supérieures. Jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle, on avait reproché au protestantisme ses tendances libérales; c'était un des grands arguments dont on se servait contre lui auprès des peuples, et le principal auprès des souverains; aujourd'hui, on le représente comme le suppôt du servilisme, en attribuant au seul catholicisme la puissance de fonder la vraie liberté (Voy. Chateaubriand, Lamennais, etc., etc.). C'est un des thèmes favoris de la nouvelle école catholique. Elle soutient aussi que le catholicisme a seul pratiqué la vraie tolérance. Elle affirme que le protestantisme, comme

Les *miracles*, les *prophéties*, la *sainteté des mœurs*, la *pureté* et l'*efficacité de la doctrine*, la *conformité avec l'Eglise primitive* sont des marques légitimes, dont nous contestons non la validité, mais la réalité ou l'application.

Même remarque sur l'*union des membres entre eux et avec le Chef*; nous l'admettons comme critère de vérité, en nous bornant à rappeler que c'est Jésus-Christ qui est le « Chef » (Eph. I, 22, ; V, 23; Col. I, 18) auquel il faut rester attaché, et que c'est par leur communion avec lui que les membres de l'Eglise sont en communion réelle les uns avec les autres (Jean XVII, 21-23; Eph. IV, 16; I Jean, I, 3).

Quant à la *succession constante des évêques*, à laquelle on attribue une si haute importance, nous la nions et comme fait et comme principe; — comme fait, car il n'est peut-être aucune des chaînes de l'Eglise romaine dans laquelle cette succession n'ait été interrompue par des simoniaques, des schismatiques, des hérétiques, ou par des vices de forme; le Saint-Siège lui-même a été occupé par de faux pontifes (Jean XXII. — Schisme d'Avignon), et d'ailleurs, la doctrine (1) que « le défaut d'intention chez l'officiant frappe le sacrement de nullité » rend, à elle seule, presque toutes les ordinations incertaines; — comme principe, car il faudrait prouver que la succession extérieure des pasteurs imprime à l'imposition des mains une énergie mystique qui fait la validité du ministère, que l'ordination n'est efficace

l'hérésie en général, est intolérant et persécuteur par sa nature propre; parce que, ne possédant pas de puissance morale et religieuse, il est partout dans la nécessité de recourir à la force extérieure et réduit à devenir, entre les mains des gouvernements, un instrument de despotisme (*Univers*, 107e liv.). Que de contre-vérités le talent et la prévention peuvent rendre plausibles! Mais, aujourd'hui, l'argument politique ou social a décidément passé des mains du catholicisme dans celles du protestantisme. (Voy., en particulier, une brochure de M. Guizot, où il rapproche l'état de l'Espagne, de l'Angleterre et de la France au XVIIe siècle de leur état actuel). Cet argument n'est pas sans valeur. Mais il faudrait prendre garde d'en abuser, car il est très secondaire.

(1) *Concile de Trente*, Sess. 7e, chap. XI.

que lorsqu'elle s'administre par certaines personnes, avec certaines règles et sous certaines formes, qu'elle manque à la communion évangélique, et qu'à cette cérémonie, telle qu'on la pose, est attachée une vertu héréditaire et divine, d'où dépendent et la vocation pastorale, et les destinées de l'Eglise, et le salut des âmes. Doctrine étrange, qui suspend le Royaume des Cieux à un acte dont l'Evangile parle à peine, et relègue dans l'ombre la piété et les dispositions saintes, que l'Evangile place au-dessus de tout ; doctrine en opposition directe avec la spiritualité chrétienne, qui, substituant la pureté de la foi et de la vie aux observances et aux formes, fait des vrais disciples un peuple de sacrificateurs (I Pier. II, 9); doctrine grossière et charnelle, qui ramène l'esprit du Judaïsme sur les privilèges et les rites extérieurs, cet esprit que les prophètes, Jean-Baptiste, Jésus-Christ, les apôtres, ont si sévèrement réprouvé et si fortement combattu (Es. I, 11-20 ; Jér. VII, 4 ; Matt, III, 9 ; Rom. II, 28. 29 ; Gal. V, 6).

D'ailleurs, toutes ces marques, au lieu d'être évidentes par elles-mêmes, comme on le prétend et comme il le faudrait, soulèvent des questions innombrables, et tout aussi difficiles à résoudre que celle de la doctrine, à laquelle elles aboutissent toujours plus ou moins.

L'Eglise romaine soutient encore que l'Eglise véritable est *infaillible* et *constamment visible* : double attribut, qu'elle se réserve et dont elle fait la base de son autorité. Ce point étant important, il mérite d'être exposé avec plus d'étendue et examiné avec plus d'attention. Le *Dogme de l'Infaillibilité*, couronnement du système romain, en est devenu le fondement ; et c'est là qu'aboutira toujours la controverse : ce qui caractérise le principe catholique et le principe protestant, dans leur opposition, étant, d'un côté l'autorité divine de l'Eglise, de l'autre celle de l'Ecriture.

CHAPITRE II

DOCTRINE CATHOLIQUE

(Infaillibilité)

I

EXPOSÉ DE LA DOCTRINE. — **Point de vue « gouvernemental ». — Deux questions préalables : Où réside l'infaillibilité? En quoi consiste-t-elle ? — Différentes preuves du Catholicisme.**

Grégoire VII avait dit : « Romana ecclesia nunquam « erravit, nec in perpetuum, testante Scripturâ, errabit. » (1). Le Concile de Trente a dit : « Ecclesia romana omnium eccle-« siarum mater est et magistra. Prœcipit igitur Sancta Synodus, « patriarchis, primatibus, archiepiscopis, episcopis et omnibus « aliis, ut veram obedientiam summo romano pontifici spon-« deant et profiteantur. » Et Bossuet s'exprime ainsi : « Les « pasteurs disent, après les apôtres : *Il a semblé bon au Saint-« Esprit et à nous*. Quand l'Eglise a parlé par leur bouche, ses « enfants ne doivent pas examiner de nouveau les articles qui « ont été résolus, mais recevoir humblement ses décisions. » (2). Bellarmin, ce chef de la controverse, ce métaphysicien de l'ultramontanisme, a été jusqu'à soutenir que : « Si le Pape tom-« bait dans l'erreur au point de prescrire le vice et de condamner « la vertu, l'Eglise serait tenue de croire que les vices prescrits

(1) *Epist.* LV.
(2) *Exposition de la Foi.*

« sont bons et les vertus ordonnées mauvaises, qu'autrement « elle pécherait. »

— Cette doctrine, qui caractérise et distingue l'Eglise romaine, ne lui est pourtant pas absolument particulière. Le haut-Anglicanisme en approche par ses principes du « consentement des premiers siècles », de la « succession apostolique », de la « régénération baptismale », etc. C'est par là qu'il a versé dans le Puseysme, et le Puseysme dans le Catholicisme. En dehors même de la tendance puseyste et, à vrai dire, à ses antipodes, il est des écoles protestantes qui ne sont pas loin de la doctrine catholique, ou tout au moins du principe où elle se fonde, Ce principe existe dans la théorie, aujourd'hui fort répandue, qui considère le développement du dogme ecclésiastique comme s'étant opéré sous une direction du Saint Esprit, la même, en nature si ce n'est en degré, que celle sous laquelle se fit la promulgation de l'Evangile. De cette sorte d'inspiration continue de l'Eglise à son infaillibilité, il n'y a qu'un pas. Les deux termes expriment le même fait sous deux aspects différents, et si l'on ne va pas jusqu'à les échanger, c'est que la vue du péril arrête à moitié chemin. Le traditionalisme fait à bien des égards l'œuvre du Catholicisme, qui n'a pas tardé à s'en apercevoir, et qui moissonne déjà là où il n'avait pas semé (Mœhler, Newman, etc.)

Du reste, ce n'est pas seulement dans le champ de la théologie chrétienne que germe le principe dont nous nous occupons. Bien des théories philosophiques, historiques, politiques, y mènent en divers sens. Le panthéisme, par exemple, doit naturellement y conduire, puisqu'il ne voit dans le mouvement de l'humanité, comme dans celui de la nature, que l'éternelle évolution de l'Etre : pour ses adhérents, tout est vrai et bon à sa place, puisque tout est divin. Il en est de même pour ces écoles qui, sans professer le panthéisme, considèrent la série des événements comme sortant incessamment les uns des autres, d'après la relation interne de la cause et de l'effet, et qui érigent une sorte de *Fatum* en Divinité de l'histoire. Il en est de même

des partisans extrêmes de la souveraineté du peuple ; ils ont été fréquemment jusqu'à soutenir que le peuple est infaillible, et même impeccable (1). —

Le dogme catholique a repris faveur en ces derniers temps, favorisé qu'il était par ce besoin d'autorité et de sécurité sociale qui s'est fait si vivement sentir. On s'est reporté, avec regret et avec admiration, vers le Moyen Age, après l'avoir maudit pendant des siècles plus peut-être qu'aucune autre période de l'histoire. Cette illusion a dominé un moment la littérature comme la politique ; elle se maintient encore en bien des lieux, et les défenseurs de Rome l'ont habilement exploitée, faisant contraster le principe catholique avec le principe protestant, et profitant de tous les avantages que leur donne le trouble actuel de nos Eglises (2).

S'appuyant sur ces tendances de notre temps, les principaux apologistes du Catholicisme présentent généralement le dogme de l'infaillibilité ou de l'autorité de l'Eglise, sous le point de vue *gouvernemental* plutôt que sous le point de vue *doctrinal*, et s'accordent à peu près tous à concentrer cette autorité dans le Pape. C'est ce qu'ont fait, en particulier, de Maistre et Lamennais (avant sa défection). « Quand nous disons que l'Eglise est « infaillible, dit M. de Maistre (3), nous ne demandons pour « elle, il est bien essentiel de l'observer, aucun privilège par- « ticulier ; nous demandons seulement qu'elle jouisse du droit « commun à toutes les souverainetés possibles, qui toutes agis- « sent nécessairement comme infaillibles, car tout gouverne- « ment est absolu, et du moment où l'on peut lui résister sous « prétexte d'erreur ou d'injustice, il n'existe plus.

« Cette vérité dépendant de la nature des choses, elle n'a nul- « lement besoin de s'appuyer sur la théologie... Ainsi, quand

(1) Thiers, « *Histoire de la Révolution française* ».

(2) D'un côté le romantisme, de l'autre le théocratisme ont donné, en ces derniers temps, bien des conquêtes à Rome.

(3) *Du Pape*, « Soirées de Saint-Pétersbourg ».

« même on demeurerait d'accord qu'aucune promesse divine « n'a été faite au Pape, il ne serait pas moins infaillible ou « censé tel comme dernier tribunal, car tout jugement dont on « ne peut appeler est et doit être tenu pour juste... et tout « véritable homme d'Etat m'entendra bien, lorsque je dirai « qu'il ne s'agit pas seulement de savoir si le Souverain Pontife « *est*, mais s'*il doit être* infaillible. » C'est l'*ultima ratio* de l'argument catholique, qui le porte au fond tout entier : l'infaillibilité doit être, donc elle est !

Voici quelques paroles de Lamennais (1). « L'autorité du « Saint-Siège *devait* naître d'une société religieuse gouvernée « par un corps sacerdotal hiérarchiquement constitué. Le prin- « cipe d'unité, base commune de la doctrine et de l'association « catholique, impliquait un chef unique. Organe suprême de la « vérité, et source de la puissance, ce chef un devait posséder « la plénitude des dons inégalement distribués entre les minis- « tres inférieurs, selon leur rang hiérarchique. La nature « même de l'institution voulait que tout partît de lui et aboutît « à lui, qu'il dominât tout pour que tout appartînt à l'unité « dont il est le lien... Il s'ensuivait que ses décisions formaient « la *dernière règle de la foi*, et ses commandements *celle de la* « *discipline*..... O Père, s'écrie-t-il, vous êtes la règle vivante « de leur doctrine (des rédacteurs de l'avenir)... prononcez sur « eux la parole qui donne la vie, parce qu'elle donne la « lumière. »

C'est bien là ce que nous avons nommé le caractère gouvernemental du principe romain et son origine humaine ou ecclésiastique. L'infaillibilité de l'Eglise ou du Saint-Siège n'est pas autre chose, dans cette manière de voir, que la vérité présumée de la loi et son autorité nécessaire dans l'Etat. Cela se comprend aisément ; mais ce qui se conçoit à peine, c'est qu'on veuille passer de là à l'infaillibilité au sens théologique, et emporter

(1) *Essai sur l'Indifférence*, Introd.

une question de doctrine et de foi par une simple question d'ordre ou de constitution hiérarchique. Envisagée et prouvée comme le fait généralement la nouvelle école catholique, cette autorité, célébrée en termes si pompeux, ne repose que sur une base humaine ; elle est seulement de *droit ecclésiastique.* Ainsi entendue, tout le monde la reconnaît à quelque degré, puisqu'il faut bien dans toute Société que la loi soit environnée de respect et de soumission, en d'autres termes qu'elle soit souveraine, pour être efficace, pour être véritablement *loi* (1). Le paralogisme est de transformer insensiblement le droit humain en droit divin, et une institution purement ecclésiastique en une institution surnaturelle, organe du Saint Esprit, dont les décisions lient les consciences et deviennent la règle suprême de la foi et de la vie religieuse, comme émanant de Dieu lui-même.

La théorie catholique, sous cette forme, est exactement celle de la démocratie extrême qui conclut de la souveraineté du peuple à son infaillibilité ou à son droit de tout soumettre à ses décrets. Des deux parts, on dit : il faut à l'ordre une autorité, un tribunal sans appel, donc cette autorité, ce tribunal, où tout se décide en dernière instance, doit être tenu comme ne pouvant errer. Il est, je pense, plus qu'inutile de discuter de tels arguments. Ils n'iraient à rien moins qu'à mettre une *fiction légale* à la base du Catholicisme ; et je ne vois guère ce que le Catholicisme pourrait y gagner.

C'est uniquement dans le sens théologique que nous avons à examiner ici le dogme de l'infaillibilité ; il ne nous intéresse que comme prérogative d'un genre spécial et surhumain qui fait de l'Eglise, ou de son chef visible, l'organe inspiré de la vérité religieuse, l'oracle vivant et permanent, le juge des contro-

(1) Ce principe, les Eglises protestantes l'ont constamment admis, ne variant entre elles que sur les applications qu'elles en ont faites ; elles ont toutes leur organisation, leur gouvernement, et, par cela même, leur autorité.

verses, l'arbitre de la doctrine, la source de la grâce et de la vie.

Deux questions préalables : — Où réside l'infaillibilité ? — En quoi consiste-t-elle ? — Ces deux questions sont déjà fort embarrassantes pour les docteurs catholiques.

1° L'infaillibilité réside-t-elle dans la masse de l'Eglise, qui ne pourrait errer quant à ses croyances générales ? (opinion souvent émise, non seulement chez les catholiques, mais chez les anglicans, et ailleurs dans la Réforme) — ou dans le Concile ? — ou dans le Concile uni au Pape ? — ou dans le Pape seul ? — Si c'est dans le Pape, comme on semble le supposer aujourd'hui (1), est-ce toutes les fois qu'il parle, ou simplement lorsqu'il parle *ex cathedra ?* Si c'est uniquement dans ce dernier cas, quand le Pape parle-t-il *ex cathedra ?* est-ce seulement quand il s'adresse à l'Eglise universelle, comme par exemple quand il publie une *décrétale ?* ou quand il prononce après les délibérations du Sacré collège? ou quand il répond à une consultation? ou chaque fois qu'il décide un point quelconque de discipline et de doctrine, etc. ? Toutes ces opinions, et bien d'autres encore, ont eu leurs partisans ; laquelle est la véritable ?

2° En quoi consiste l'infaillibilité, quelque part qu'on la place ? — Les uns l'étendent à tout ce qui intéresse l'ordre et le bien de l'Eglise; d'autres, la reconnaissant en matière de foi, nient qu'elle existe en matière de mœurs, ou en matière de faits (Jansénistes), ou en matière de discipline (Gallicans, qui, par cette distinction, rejetèrent une partie des décrets de Trente) (2).

(1) Ces pages datent de 1864, et le dogme de l'*Infaillibilité du Pape* n'a été proclamé qu'au Concile du Vatican, en 1870. *(Edit.)*.

(2) Certains théologiens ont dit que l'Eglise n'est point infaillible dans les moyens dont elle se sert pour prouver ou pour définir la doctrine, mais qu'elle l'est dans l'exposition de cette doctrine même ; que, quoiqu'elle parte de prémisses incertaines ou fausses, ses conclusions sont toujours vraies ; que son enseignement est *humain* quant à l'argumentation, et *divin* dans

Sans multiplier ces questions, sans presser ces difficultés sur la nature et le siège de cette haute prérogative que s'attribue l'Eglise romaine, remarquons que les divergences des docteurs catholiques sur ce point capital prouvent assez que le fondement de leur unité est lui-même fort incertain, et qu'il provoque fortement l'examen et le doute. Leurs opinions peuvent cependant se réduire à trois principales : ils placent l'infaillibilité ou uniquement dans le Pape (ultramontains), ou essentiellement dans le Concile (cisalpins ou gallicans rigides, doctrine de Constance et de Bâle), ou dans le Concile confirmé par le Pape (gallicans modérés). La première opinion domine aujourd'hui, et semble devoir se généraliser de plus en plus, par la nature même des arguments auxquels en appellent de préférence les apologistes du Catholicisme. Ils parlent surtout de la nécessité d'une autorité visible et permanente, qui décide souverainement toutes les discussions de doctrine et de discipline à mesure qu'elles naissent; or, dans l'élan actuel de l'Eglise romaine, cette autorité ne peut se trouver que dans le Pape ; c'est donc en lui qu'elle doit se concentrer. Le gallicanisme s'en va de jour en jour (1). Mais, en prenant le dogme tel que le posent les théologiens catholiques, et dans cette forme générale où ils se retranchent, (sans exiger qu'ils répondent à nos questions préliminaires, qui devraient cependant, en bonne règle, être d'abord éclaircies et résolues), nous arriverons bientôt par un examen tant soit peu approfondi à cette conclusion de Chillingworth : « J'avoue, pour ma part, qu'après une recherche sérieuse et, je

la décision finale. Cette distinction a été inventée pour se débarrasser de ce qu'il y a souvent d'étrange, et quelquefois de ridicule, dans les raisonnements ou les considérants sur lesquels les Conciles et les Papes ont appuyé certains de leurs décrets. Il pourrait pourtant y avoir de la vérité, si le fait d'infaillibilité était d'ailleurs bien établi, puisque, dans les décisions ecclésiastiques, il existerait, en effet, et la forme humaine et le fond divin. Quelques auteurs protestants, comme W. Paley, ont appliqué de pareilles distinctions à l'inspiration des Ecritures.

(1) Nous pouvons dire aujourd'hui : Il s'en est allé. (*Edit.*).

« le crois, impartiale, de la voie qui mène à la vie, je n'ai rien « trouvé où je pusse appuyer sûrement la plante de mes pieds « que le rocher des siècles, la Bible. J'ai vu papes contre papes, « conciles contre conciles, Pères contre Pères, chaque Père se « contredisant lui-même, l'Eglise d'une époque s'élevant contre « l'Eglise d'une autre époque, et les décisions de Trente en « opposition avec la Parole de Dieu. »

Les Catholiques appuient leur doctrine sur trois sortes de preuves : *extranaturelles (argument scripturaire) ; rationnelles ; historiques (argument traditionnel)* et sur l'*argument* dit « *de Bossuet* », qui tient aux trois autres sans rentrer positivement dans aucun.

II

INFAILLIBILITÉ : ARGUMENT SCRIPTURAIRE. — **Promesses à l'Eglise, ou aux apôtres, ou à saint Pierre. Comment les Catholiques se les approprient-ils? Ils s'appuient principalement sur deux textes : 1° I Tim. III, 15. — L'expression « colonne et appui de la vérité » se rapporte bien à l'Eglise. — Quelle est la vérité dont l'Eglise est etc.? Comment en est-elle la colonne et l'appui? — 2° Matt. XVI, 18. — Interprétation des Pères. — Sens de la promesse faite à saint Pierre. — Où prend-on que le privilège ait dû se transmettre? et au Pape? — Anomalie à l'égard de saint Jean. — Cercle vicieux.**

Les preuves surnaturelles sont celles que l'esprit demande et attend d'abord, dans des questions de ce genre. L'infaillibilité de l'Eglise supposant une action extraordinaire de la Providence ou de la grâce, ne peut s'établir, ce semble, que sur des titres d'un ordre supérieur, tels que des textes sacrés ou des manifestations divines. La preuve miraculeuse n'est pas abandonnée — le Catholicisme ne laisse rien tomber et ne peut rien laisser tomber de ses prétentions (récits presque journaliers de prodiges), — mais elle est à peu près reléguée dans l'apologétique populaire. Les défenseurs du Catholicisme qui se respectent n'osent

guère y recourir. Ils font même peu d'usage des déclarations bibliques, préférant les arguments rationnels ou traditionnels; s'ils emploient encore les Ecritures, c'est, en quelque sorte, malgré eux et parce que les protestants les y forcent.

Les passages qu'ils citent en leur faveur peuvent se diviser en deux classes : 1° Les uns, comme Matt. XVIII, 20 et XXVIII, 18-20; Luc X, 16 : « *Qui vous écoute, m'écoute...* »; Jean XX, 21 : « *Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie aussi...* »; Act. XV, 28 : « *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous...* »; I Tim. III, 15, renferment des déclarations et des promesses, soit générales pour les disciples ou pour l'Eglise, soit spéciales pour les apôtres; 2° Les autres, comme Matt. XVI, 18. 19 et X, 2; Luc XXII, 31. 32 : « *Simon, Satan a demandé à vous cribler comme le blé; mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille point. Toi donc, quand tu seras converti, fortifie tes frères...* »; Jean XXI, 15-17 : « *Pais mes agneaux... Pais mes brebis...* », renferment des déclarations et des promesses relatives à saint Pierre. Les catholiques s'emparent des premiers passages en soutenant que les privilèges et les pouvoirs des apôtres ont passé au corps épiscopal, et des secondes, en affirmant que le Pape est le successeur de saint Pierre et l'héritier de toutes ses prérogatives. Ils apportent beaucoup d'autres textes encore, où se montre le défaut d'exactitude, de précision, de vérité, qui caractérise leur exégèse ordinaire et révèle combien sont, en général, rares parmi eux l'étude et l'intelligence des Ecritures. Ils procèdent dans la dogmatique et dans la controverse comme dans la prédication, se contentant d'un rapport purement fortuit ou simplement verbal, et tirant de prémisses illusoires ou douteuses les conséquences les plus positives. De plus, ils attachent à certains textes un sens particulier et traditionnel, auquel ils reviennent toujours comme si c'en était décidément le vrai sens. Que dire, par exemple, de Jean XXI, 15-17 : « *Pais mes agneaux... Pais mes brebis...* », et de l'interprétation obstinée qu'ils en donnent? Suivant eux, Jésus-Christ confie là à la direction de saint

Pierre, non seulement les simples fidèles, mais les pasteurs eux-mêmes, car il lui remit et ses agneaux et ses brebis, mères des agneaux. Mais où trouve-t-on dans le langage des Ecritures le fondement de cette distinction et du dogme qu'on en déduit? Est-il possible d'appuyer là-dessus une doctrine si capitale? Et n'est-ce pas confesser qu'on manque de preuves réelles, que de faire usage de tels arguments?

Parmi les textes cités, il n'en est que deux qui semblent avoir quelque importance, le dernier de la première classe et le premier de la seconde. Ce sont donc les seuls sur lesquels il soit nécessaire de s'arrêter — : I Tim. III, 15 : « *Afin que si je tarde, tu saches comment il faut te conduire dans la maison de Dieu, qui est l'Eglise du Dieu vivant, la colonne et l'appui de la vérité. Et certainement le mystère de piété, etc.* ». L'infaillibilité de l'Eglise est impliquée, dit-on, dans le titre qu'elle reçoit de « *colonne et appui de la vérité* ». Voyons donc si le dogme catholique est réellement affirmé ou renfermé dans ces paroles.

Nous ne les rapporterons pas à Timothée avec certains commentateurs, tels que Benson, Wakefield, Newcom, Belsham, etc., qui traduisent : *afin que, colonne et appui de la vérité, tu saches, etc.*; ni au mystère de piété, avec Grisbach, Rosenmuller, etc., qui, plaçant un point après Θεοῦ ζῶντος, lisent : *La colonne et l'appui de la vérité, et sans contredit le mystère, etc.* Selon nous, la construction de la phrase, le but de saint Paul, qui s'occupe là essentiellement d'administration ecclésiastique, l'opinion générale des interprètes anciens et modernes, ne permettent pas de douter que ces paroles ne s'appliquent à l'Eglise, et sur ce point nous sommes d'accord avec les controversistes catholiques (1). Mais de là à leur dogme, il y a loin et bien loin, quoiqu'ils semblent ne pas s'en apercevoir.

(1) Gardons-nous de ce qu'on pourrait nommer l'*exégèse confessionnelle*, qui commence par supposer, sur la foi d'une interprétation reçue, que tel dogme est dans tel passage, que tel autre dogme n'est pas ou ne peut pas être dans tel autre passage, et qui ne craint pas ensuite de recourir à des

Trois questions se présentent : 1° Quelle est cette Eglise du Dieu vivant qui, etc.? 2° Quelle est cette vérité dont l'Eglise est la colonne et l'appui? 3° De quelle manière l'Eglise est-elle la colonne et l'appui de la vérité?

1° L'*église* dont parle l'Apôtre ne peut être l'église particulière de Rome, qui n'a pas plus de droit que les autres à s'appeler l'*Eglise de Dieu :* titre donné dans le Nouveau Testament, soit à l'Eglise générale (I Cor. X, 32; Act. XX, 28, — en supposant vraie la leçon commune de ce dernier texte), — soit aux églises locales, considérées collectivement (les *églises de Dieu*, I Cor. XI, 16; I Thes. II, 14). La seule de ces églises à laquelle il se trouve directement et spécialement appliqué est celle de Corinthe (I Cor. I, 2; II, Cor. I, 1). Il ne l'est nulle part à celle de Rome. Ce trait vaut la peine d'être relevé; car si c'eût été cette dernière église, au lieu de l'église de Corinthe, qui, seule entre toutes, eût reçu ce titre, on n'aurait pas manqué, bien certainement, d'en faire un des principaux appuis du système catholique (1). C'est évidemment de l'Eglise dans son ensemble, de l'Eglise générale, que parle ici saint Paul. S'il avait voulu désigner une église particulière, à l'exclusion des autres, ce serait celle d'Ephèse où était Timothée (I Tim. I, 3), et qui pourtant est si profondément déchue.

arguties ou à des échappatoires manifestes pour maintenir la thèse convenue. Les protestants ont, plus qu'on ne se le figure, imité les catholiques à cet égard. Apprenons à ne jamais acheter la victoire aux dépens de la vérité.

(1) Que d'arguments et de privilèges on aurait déduits d'une dénomination aussi glorieuse! On aurait soutenu que l'Eglise de la Ville éternelle n'avait été ainsi distinguée dans la Parole sainte qu'à cause de la suprématie qui lui était réservée. Que n'a-t-on pas trouvé dans ce mot si simple de Rom. I, 8 : « Je rends grâces, au sujet de vous tous, à mon Dieu... de ce que *votre foi est célèbre par tout le monde!...* »? L'usage qu'on a fait de tant de textes insignifiants, d'où l'on n'a pu tirer le dogme romain qu'après l'y avoir introduit de force, nous prouve assez le bruit qu'on aurait fait d'une telle déclaration. En théologie, comme en tout, ce serait un curieux chapitre que celui des arguments *fortuits*, comme des arguments *cherchés*, et de la fortune qu'ils ont eue bien souvent.

2° La *vérité* dont l'Eglise est la colonne et l'appui, n'est pas tel ou tel système, tel ou tel symbole, mais la vérité chrétienne elle-même, l'Evangile. C'est dans ce sens que les écrivains du Nouveau Testament, et saint Paul en particulier, emploient généralement ce mot : « *Et vous êtes aussi en lui, après avoir entendu les paroles de la vérité qui est l'Evangile de votre salut.* » (Eph. I, 13). (Cf. II Thes. II, 10. 12; I Tim. II, 4; II Tim. II, 15; Tite I, 1). Dès lors, il ne saurait plus être question dans ce passage de tribunal visible, d'oracle vivant, d'arbitre et de juge des controverses, en un mot de ce qui constitue le dogme de l'infaillibilité tel qu'on le pose, c'est-à-dire comme garant d'une des doctrines ecclésiastiques entre toutes : ce n'est pas d'une forme particulière du Christianisme, d'une conception spéciale de l'Evangile qu'il s'agit, c'est du Christianisme et de l'Evangile même.

3° L'Eglise est « la colonne et l'appui de la vérité » en tant surtout qu'elle conserve le dépôt des révélations divines ; et cet immense service rendu à l'humanité est dû, non à une église particulière, mais à toutes, non à l'Eglise d'Ephèse ou à celle de Rome, mais à l'Eglise générale, contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront point (Matt. XVI, 18) et qui, jusqu'à la fin des temps, présentera aux hommes la Parole de grâce et de vie. L'Eglise chrétienne, ainsi envisagée, est dépositaire et gardienne de la vérité chrétienne ; elle l'est au travers même de ses aberrations, puisqu'elle l'est du Livre divin où cette vérité sainte se conserve toujours pure, comme Israël conserva les *alliances et les promesses* au sein de ses infidélités (1).

Ce fameux passage est donc le plus simple du monde, et l'on n'a pu y chercher et y trouver tant de mystères que parce qu'on a désiré les y voir dans un intérêt de système.

(1) A ce point de vue, il n'est pas jusqu'à la critique rationaliste, en tant qu'elle a contribué pour sa part à rétablir le texte sacré dans son intégrité primitive et dans sa véritable interprétation, qui n'entre en quelque manière dans la déclaration de saint Paul.

Passons à Matt. XVI, 18-19, (qu'on pourrait nommer le texte constitutif ou classique) : « *Et moi je te dis que tu es Pierre et que sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux ; et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux ; et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux.* » — Les catholiques prétendent prouver par ce passage : 1° Que Jésus-Christ établit saint Pierre chef suprême du collège apostolique et de l'Eglise universelle, érigeant la société chrétienne en une sorte de monarchie théocratique. 2° Que l'autorité souveraine dont saint Pierre fut revêtu, est descendue de lui au Saint-Siège, comme les prérogatives générales des apôtres ont passé au corps épiscopal. 3° Et que le Pape possède, par conséquent, avec les clefs du Royaume des Cieux, le droit de lier et de délier, le pouvoir de décider, en dernier ressort et sans danger d'erreur, toutes les questions de doctrine et de discipline.

Ce texte déclare-t-il bien les deux faits ou principes qu'on veut y trouver? car il faut qu'il *les déclare formellement* l'un et l'autre pour que la déduction qu'on en tire soit légitime et valide. S'il n'y est dit, en réalité, ni que Jésus-Christ a fait saint Pierre chef de l'Eglise, ni que les prérogatives de cet apôtre ont été transmises aux évêques de Rome, le Pape ne possède point, du moins par ce texte, le pouvoir des clefs qu'on lui attribue.

Nous pourrions invoquer tout d'abord quelqu'une des interprétations où, conformément à la doctrine générale de l'Ecriture qui représente le Seigneur comme *la pierre de l'angle* et *le seul fondement* (I Pier. II, 6; I Cor. III, 11 ; Matt. XXI, 42), on entend par la pierre sur laquelle doit s'élever l'Eglise, non l'Apôtre, mais Jésus-Christ que saint Pierre venait de confesser. Ces interprétations, qui font disparaître du texte la base du système romain, sont d'autant plus embarrassantes pour les catholiques qu'elles s'appuient sur l'autorité d'un grand nombre

de Pères, tels que Grégoire de Nice, Cyrille, Chrysostôme, Augustin. Mais nous nous plaçons encore ici sur le terrain qui leur est le plus favorable, parce qu'il est à nos yeux le seul vrai, et nous admettons que ce passage renferme une promesse spéciale faite à saint Pierre. La forme de l'expression le prouve, ce nous semble; cet apôtre venait de dire : « *Tu es le Christ* » (v. 17), Jésus lui répond : « *Et moi je te dis* (σοι λέγω) *que tu es Pierre, etc...* » ; cela limite bien positivement à saint Pierre la déclaration qui va suivre ; et ce qui achève de le démontrer, c'est qu'elle est liée à son nom : « *Tu es Pierre et sur cette pierre*, etc... ». D'ailleurs, le v. 19 dissiperait au besoin tous les doutes : « *et je te donnerai, etc...* ». Cette deuxième promesse s'adresse bien directement et personnellement à saint Pierre ; or, elle suit la première et la suppose, ou, pour mieux dire, ce deuxième privilège n'est que le premier sous une autre forme ; c'est la continuation de l'image précédente où l'Eglise est comparée à un édifice ; être la base de cet édifice ou le fonder, en avoir les clefs ou l'ouvrir, est une seule et même prérogative. Le sens de cette déclaration prophétique et symbolique, comme de toutes les déclarations semblables, doit se chercher surtout dans l'événement qui l'a réalisée. Or, cet événement, nous l'avons à l'entrée de l'histoire apostolique, où nous trouvons par conséquent l'explication la plus naturelle et la plus positive qui se puisse désirer de la parole du Seigneur. Saint Pierre fut choisi de Dieu pour ouvrir l'Eglise aux deux peuples parmi lesquels elle devait se former, aux Juifs (Act. II, 14-41) et aux Gentils (Act. X, 9 etc.; XV, 7). Ainsi s'accomplit la promesse qu'il en serait *le fondement* et qu'il en aurait *les clefs*.

Cette interprétation, qui remonte à Tertullien, et qui s'impose d'elle-même, n'a été négligée qu'à cause de ce qui la recommande : sa simplicité, sa clarté, son évidence immédiate. Les catholiques ne pouvaient l'admettre, puisqu'elle ruine la principale ou même l'unique base scripturaire de leur système ; et les protestants ont craint, en l'adoptant, de porter atteinte à la

grande doctrine évangélique que Jésus-Christ seul est « *la pierre de l'angle* » sur laquelle l'Eglise repose. Mais l'exégèse doit se soustraire à toutes les préventions dogmatiques et confessionnelles (1). Quoique, en un sens, Jésus-Christ soit *seul* le fondement de l'Eglise et de la foi (I Cor. III, 11), les apôtres le sont aussi en un sens secondaire (Eph. II, 20 ; Apoc. XXI, 14).

Quant à la promesse qui suit : « *et ce que tu auras lié sur, etc...* », elle s'adresse bien ici à saint Pierre, mais elle ne lui est pourtant pas particulière et exclusivement personnelle, car elle est faite ailleurs aux autres apôtres sous des termes différents, par exemple Jean XX, 23 : « *Ceux à qui vous pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés ; etc...* » et aux chrétiens en général Matt. XVIII, 18 : « *Je vous dis en vérité que tout ce que vous lierez, etc...* ». Pour les apôtres, elle est absolue ; pour les autres disciples, simples fidèles ou pasteurs, elle n'est que conditionnelle.

Par l'Esprit saint qui parlait en eux, les apôtres donnaient à l'Eglise les révélations et les lois divines qui doivent la régir jusqu'à la fin des temps ; leurs décisions, en tant que dispensateurs des mystères évangéliques, étaient toutes ratifiées dans le Ciel, tandis que celles des chrétiens ordinaires ne le sont qu'en tant que conformes à la parole des apôtres, qui est la parole de Dieu (I Thes. II, 13). Cette distinction est fondamentale et s'étend à la plupart des déclarations et des promesses du Seigneur ; elle sort nécessairement de la différence entre la dispensation extranaturelle, qui fonda le Royaume de Christ, et la dispensation naturelle à laquelle il est maintenant soumis. Sans doute, le Saint-Esprit est toujours la lumière et la vie de

(1) Se servir d'un dogme établi pour déterminer d'avance les résultats de l'exégèse et employer ensuite ces résultats pour démontrer la vérité du dogme, c'est rouler dans un cercle où l'on court continuellement le risque de substituer une doctrine humaine à la pensée du Saint-Esprit. Cela se conçoit chez le catholique qui reçoit de l'Eglise le sens des Ecritures. Chez les protestants, c'est un paralogisme et une flagrante infidélité à leur principe fondamental.

l'Eglise (Act. II, 38), mais personne n'en reçoit les mêmes dons qui furent accordés pour l'établissement du Christianisme. Des charismes surnaturels, exceptionnels, par cela même temporaires, présidèrent à la promulgation de l'Evangile, règle éternelle de l'Eglise. De là, je le répète, les restrictions à faire dans mille cas. Que l'on prenne, par exemple, cette parole : « *Qui vous écoute, m'écoute, etc...* ». Elle s'applique, en un sens, aux pasteurs de tous les temps, et même aux simples fidèles, aussi bien qu'aux apôtres ; mais aux uns pleinement, absolument, aux autres hypothétiquement ; et la raison en est que les uns se trouvaient sous une direction supérieure où ne se trouvent pas les autres.

En revenant à notre texte, nous reconnaissons donc qu'il contient une promesse spéciale, un privilège personnel pour saint Pierre. Mais il ne résulte de là aucune des conséquences qu'en déduit le Catholicisme. 1° La prérogative accordée à saint Pierre ne lui attribue aucune autorité sur le collège apostolique ; tout ce qui lui est donné en propre, c'est de poser les premières assises de l'édifice spirituel, d'en ouvrir les portes (aux Juifs et aux Gentils) ; distinction honorable, qui constitue, si l'on veut, une sorte de primauté, mais non une suprématie. Les autres apôtres travaillent avec Pierre à l'édification de l'Eglise ; ils en sont, comme lui et au même titre, nommés les fondements ; comme lui, ils lient et délient. 2° En supposant que saint Pierre eût été réellement investi de l'autorité dont on parle (hypothèse contraire à des déclarations nombreuses du Nouveau Testament et à tous les faits de l'histoire apostolique), elle lui aurait été personnelle ; rien n'indique qu'il dût avoir *des successeurs* auxquels il la transmettrait, ni que ces successeurs soient les évêques de Rome. Où prend-on ces points essentiels de la théorie ? dans quel autre passage ? car il est manifeste que celui que nous discutons ne les donne pas.

Non seulement rien n'annonce ni n'implique dans le Nouveau Testament l'institution d'un Chef suprême de l'Eglise, avec

privilèges et pouvoirs supérieurs, selon le principe catholique, mais tout la repousse et la contredit. Il n'en est nulle part question, là même où elle aurait dû paraître en première ligne si elle avait été posée dès l'origine comme le pivot de l'économie chrétienne, le fondement de la vérité et de l'unité, le centre du plan divin; elle n'est mentionnée dans aucune des occasions qui conduisaient naturellement à la faire ressortir, ou tout au moins entrevoir; ainsi, par exemple, quand le Seigneur promet les dons du Saint-Esprit, qui constituèrent la véritable hiérarchie des premiers temps (Jean XIV, XV, XVI; Act. I, 8), quand il décrit la nature et la marche de son royaume (paraboles), quand il réprime les discussions que ses apôtres avaient entre eux pour savoir lequel serait le plus grand (Luc XXII, 24; Matt. XX, 24-28), ou quand les apôtres eux-mêmes prédisent les désordres de conduite et de doctrine auxquels la communauté chrétienne serait exposée, et cherchent à y remédier où à les prévenir (Act. XX, 29-31; I Tim. IV, 1-3; II Tim. IV, 3; I Jean IV, 1). Dans tous ces cas, où la haute institution qu'on préconise devrait, ce semble, se révéler de quelque manière, il n'est pas un trait, pas un mot qui s'y rapporte. Ainsi toujours, ainsi partout. Avec la pensée catholique, cette prétérition seraitelle concevable, aurait-elle été possible? D'un bout à l'autre du Nouveau Testament, Jésus-Christ se montre comme le Chef de l'Eglise et son Chef unique; jamais son représentant terrestre n'est indiqué, ni de près ni de loin. Si le fils de Jonas eût reçu, avec son nouveau nom, la suprématie que suppose le système romain, comprendrait-on et la question de prééminence que les apôtres agitent fréquemment, et la demande des fils de Zébédée (Matt. XX, 22 etc.; Marc X, 35 etc.), et la constante réponse du Seigneur (Marc X, 42), et la place qu'occupe saint Pierre au Concile de Jérusalem, et la vive admonition que saint Paul lui adresse à Antioche (Gal. II, 14)? Que l'on remarque encore l'étrange anomalie qu'aurait entraînée ce système; s'il était fondé, il se trouverait que le dernier témoin inspiré de

Jésus-Christ, saint Jean, le disciple bien-aimé, qui survécut d'environ trente ans à tous ses collègues, aurait été soumis à un simple évêque, lorsque toutes les Eglises ont dû, au contraire, regarder plus que jamais vers lui. Comment admettre cela, sans fouler aux pieds tous les principes évangéliques d'après lesquels les apôtres se séparent si formellement et des ministres *ordinaires* et des autres ministres *extraordinaires?*

En dernier résultat, l'opinion catholique est en opposition avec l'analogie de l'Ecriture et de la foi; de plus, la chaîne de l'argumentation, qu'elle rattache à quelques textes isolés, se brise sur divers points, pour peu qu'on la soumette à l'épreuve, et tous les efforts de la dialectique ne sauraient la renouer. Les deux faits qui lui servent de base, savoir que les évêques ont succédé aux prérogatives des apôtres, et les papes à celles de saint Pierre, prince des apôtres, ne sont que des assertions sans preuve et conséquemment sans valeur.

L'argumentation catholique, quand elle s'appuie sur la Bible, a un autre défaut, souvent signalé; elle roule dans un cercle et renferme une pétition de principe; car, au point de vue romain, l'autorité des Ecritures dépend de l'Eglise. Le témoignage infaillible de l'Eglise fonde seul la foi des peuples à la divinité comme à l'authenticité des Ecritures; seul, il en révèle et en détermine le vrai sens. Comment asseoir, dès lors, les titres de l'Eglise elle-même sur les déclarations d'un livre dont la crédibilité, l'enseignement, le langage restent absolument incertains aussi longtemps que l'oracle qui le légitime et l'explique n'est point reconnu? C'est une règle éternelle du raisonnement qu'on ne peut prouver un fait ou un principe par un autre, à moins que ce dernier ne soit évident de lui-même ou qu'il n'ait été préalablement démontré. Or, on fait de la Bible un livre scellé jusqu'à ce que l'Eglise, qui seule en a la clef, l'ait ouvert; et l'on veut prouver par la Bible ce droit de l'Eglise, lorsqu'il est encore en question; comme si les passages qu'on cite étaient, par leur clarté, en dehors de la règle commune. Logiquement,

le Catholicisme n'en appelle à l'Ecriture en faveur des prérogatives qu'il s'attribue, qu'en manquant à son caractère fondamental (1).

(1) Disons ici quelques mots d'une question qui se rattache à celle qui nous occupe : l'Eglise peut-elle faillir et périr entièrement ? Oui, ont dit les Sociniens et beaucoup d'Arminiens, puisque toutes les églises particulières sont exposées à abandonner la vérité pour l'erreur; un corps, composé de parties toutes faillibles et périssables, ne saurait être infaillible et impérissable lui-même. — Non, ont dit les catholiques, car, dans tous les cas, l'infaillibilité et la perpétuité appartiennent à l'Eglise de Rome, mère et maîtresse des autres, et elle demeure jusqu'à la fin des temps la colonne de la vérité sur la terre. — La plupart des luthériens et des réformés, prenant un parti moyen, ont soutenu qu'il n'est pas possible que la vérité et la vie chrétienne, ni l'Eglise par conséquent, périssent jamais complètement dans le monde. Ils conviennent, avec les Sociniens, et en opposition avec les catholiques, que toutes les églises particulières peuvent tomber ; mais ils croient, d'accord avec ces derniers et en opposition avec les premiers, que l'Eglise, considérée en général, sera maintenue par la main de Dieu. Ils fondent leur première opinion sur les déclarations de l'Ecriture (Apoc. II, 5) et sur les dépositions de l'histoire (églises d'Asie et d'Afrique). Ils fondent la seconde sur les promesses du Seigneur et sur l'expérience des siècles.

C'est à cette opinion moyenne que conduit l'Ecriture, étudiée sans prévention et en dehors de tout esprit de système. De là, en un sens, l'indéfectibilité et une sorte d'infaillibilité de l'Eglise ; de là, par conséquent, un dogme voisin de celui des catholiques, mais qui en diffère beaucoup en réalité, car il ne fonde pour aucun homme sur la terre, ou pour aucune assemblée d'hommes, les hautes prérogatives que le Catholicisme s'attribue. Tout ce que la promesse garantit, c'est la perpétuité générale de l'Eglise et de la vérité, sur laquelle l'Eglise repose. Le dogme protestant ne suppose que l'action commune de la Providence et de la grâce ; le dogme catholique implique l'intervention surnaturelle du Saint-Esprit. Au point de vue protestant, il existe une distinction profonde entre l'Eglise et les églises : les églises, avec leurs constitutions diverses, sont un fait humain, résultat d'une conception humaine de l'Evangile ; l'Eglise est un fait divin, qui domine les incessantes évolutions des idées et des choses, des opinions et des institutions ; la main de Dieu l'a établie, la main de Dieu la garde.

III

Infaillibilité. — Argument rationnel. — **Double base : 1° nécessité d'une autorité et d'une règle vivante (forme positive) ; 2° dangers du jugement particulier (forme négative). — L'argument se ramène à ce principe : « Cela doit être, donc cela est ». — Distinction entre l' « autorité d'ordre » et l' « infaillibilité ». — C'est le principe « a priori » dans le jugement des faits, principe sans cesse démenti. — C'est le principe général de l'incrédulité. — Il conduirait à l'infaillibilité de la Synagogue, de chaque pasteur, de chaque fidèle. — Contradiction du Catholicisme : Il maintient « l'autorité et l'examen » comme le Protestantisme. — Argument de Mœhler.**

La preuve extranaturelle manquant aux catholiques, ils se réfugient généralement dans la preuve rationnelle qu'ils déduisent de la nature de l'Eglise et de sa mission. Nous pourrions la déclarer d'avance inadmissible ou inadéquate, suivant une remarque déjà faite, puisque pour des prérogatives divines il faut évidemment des garanties divines ; voyons cependant.

A priori, et préalablement à la discussion des faits, toutes les présomptions sont en faveur de l'opinion protestante, qui veut que nous arrivions à la foi par l'examen et le travail, au lieu de la recevoir d'autrui toute formulée. C'est la règle commune dans l'ordre général des choses, des lois du monde, des dispensations de la Providence. Dieu place la vérité à la portée de l'homme, il lui fournit les moyens de la trouver, et il lui laisse ensuite le soin ou, pour mieux dire, il lui impose le devoir de la chercher et de la suivre. Les facultés dont nous sommes doués, la responsabilité qui pèse sur nous, nous donnent le droit d'examiner les doctrines religieuses qu'on nous propose ; les erreurs qui ont régné jusqu'ici dans le monde et dans l'Eglise nous en font une nécessité, et la Bible, lue simplement, nous y autorise ou, pour mieux dire, nous y oblige.....

A première vue, je le répète, tout est en faveur du système

protestant, qui veut que chacun puise sa foi dans la Parole de Dieu, et contre le système catholique, qui veut qu'on la reçoive toute faite du corps enseignant, dépositaire de la vérité ; tout se réunit pour poser le principe d'examen comme un droit et un devoir tout ensemble, la voix de la Bible et celle de la raison. Il faut, certes des titres, bien positifs pour démontrer que ce droit, ce devoir, ont été, sinon entièrement abolis, du moins profondément restreints. Or, au lieu de titres valables, tels que des déclarations scripturaires ou des manifestations providentielles non équivoques, au lieu de ces titres qui manquent, on nous présente des raisonnements sur la nécessité d'une autorité permanente et infaillible, et sur les dangers du jugement individuel.

On dit que l'établissement d'un interprète vivant des Ecritures, d'un juge souverain des controverses, d'un arbitre suprême des questions dogmatiques, morales, disciplinaires, est une institution absolument indispensable pour maintenir la vérité et l'unité ; et l'on conclut de là que Dieu l'a donné à son Eglise. Cet argument a été présenté sous des formes innombrables et infiniment spécieuses ; voici comment l'expose Fénélon (1) : « Tous les hommes, et surtout les ignorants, ont « besoin d'une autorité qui décide, sans les engager dans une « discussion dont ils sont visiblement incapables. Comment « voudrait-on qu'une femme de village ou qu'un artisan exa- « minât le texte original, les éditions, les versions, les divers « sens du texte sacré ? Dieu aurait manqué au besoin de presque « tous les hommes, s'il ne leur eût pas donné une autorité « infaillible pour leur épargner cette recherche impossible. « L'homme ignorant, qui connaît la bonté de Dieu et qui sent « sa propre impuissance, doit donc être persuadé que cette auto- « rité a été donnée de Dieu et la chercher humblement pour s'y « soumettre sans raisonner. Où la trouvera-t-il ?..... Toutes les

(1) « *Lettres sur la religion* ».

« nouvelles sectes, suivant leur principe fondamental, lui « crient : lisez, raisonnez, décidez. La seule ancienne Eglise « lui dit : ne raisonnez, ne décidez point; contentez-vous « d'être docile et humble; Dieu m'a promis son esprit « pour vous préserver de l'erreur. Qui voulez-vous que cet « ignorant suive?..... D'un autre côté, les savants mêmes ont « un besoin infini d'être humiliés et de sentir leur incapacité. A « force de raisonner, ils sont encore plus dans le doute que les « ignorants... ils ont donc souvent autant besoin que le peuple « le plus simple d'une autorité suprême qui rabaisse leur « présomption, qui corrige leurs préjugés, qui termine leurs « disputes, qui fixe leurs incertitudes, qui les accorde entre eux « et qui les réunisse avec la multitude. Cette autorité supérieure « à tous les raisonnements, où la trouverons-nous? Elle ne peut « être dans aucune des sectes qui ne se forment qu'en faisant « raisonner les hommes et qu'en les faisant juges de l'Ecriture « au-dessus de l'Eglise; elle ne peut donc la trouver que dans « cette ancienne Eglise qu'on nomme catholique. »

Nous avons eu occasion de dire plus haut que les principaux apologistes modernes du Catholicisme, tout en faisant toujours leur fort de cet argument, l'ont cependant modifié pour l'adapter davantage au point de vue dominant de notre époque, et qu'ils l'ont présenté sous une forme plutôt politique que religieuse, plutôt ecclésiastique ou gouvernementale que théologique. Partant du principe d'unité, qu'ils exaltent comme la base de la doctrine et de l'association catholique, ils disent qu'il faut pour le maintien de l'Eglise un organe suprême de la vérité, une autorité souveraine, dont les décisions soient la dernière règle de la foi et de la discipline, comme les arrêts de la Cour supérieure le sont dans la société civile; ils réclament la soumission des peuples au nom de l'*ordre* plus encore qu'au nom de la conscience; mais ils passent insensiblement du domaine politique, du point de vue gouvernemental au domaine et au point de vue religieux.

Telle est en substance, nous l'avons vu, la théorie de de Maistre et de Lamennais. C'est aussi celle de M. Bautain (1) : « L'union des intelligences, l'union dans la foi et la charité « est impossible là où chaque individu prétend au droit de « juger du sens des Ecritures et de les expliquer à son gré. Une « société chrétienne ainsi divisée est un corps malade, à qui « il arrive, avec le temps et par la nécessité des choses, ce qui « se manifeste plus promptement dans la famille en désunion; « elle se désorganise, se dissout, se corrompt... Voyez ce que « deviendrait un Etat où les citoyens prétendraient chacun « n'obéir qu'à lui-même, n'écouter que sa raison propre... Le « désordre ne prend-il pas aussitôt la place de l'ordre?... Et « vous voudriez qu'il en fût ainsi dans l'Eglise de Dieu! Non, « *cela ne se peut.* L'Eglise doit subsister, et elle subsistera tant « qu'il y aura des hommes sur la terre... Et puisqu'elle doit « subsister, *il faut* qu'il y ait dans son sein une autorité reconnue « et respectée par tous les fidèles, etc. »

Ainsi raisonne M. Maret (2) : « L'Ecriture séparée de l'Eglise « qui en perpétue le sens légitime, est une lettre morte, susceptible de plusieurs interprétations diverses... seule, elle serait « un brandon de discorde jeté dans la société religieuse... tel « *ne peut être* le plan d'une sagesse et d'une bonté infinie. *Il* « *faut* donc que le sens des Ecritures soit conservé par l'Eglise. »

Nous avons vu la naïve assurance avec laquelle de Maistre dit : « Il ne s'agit pas seulement de savoir si le Pape est infail-« lible, mais s'il *doit* l'être. »

Quelque caractère que revête l'argumentation catholique, quelques variations qu'elle éprouve dans le changement continuel des idées et des choses, elle est toujours la même au fond; elle prétend toujours arriver de la convenance ou de la nécessité morale d'une autorité infaillible à son existence réelle; toujours

(1) *Phil. du Christian.*, T. I, p. 123.
(2) *Théol. chrét.*, p. 14.

elle dit : l'Eglise a besoin d'une règle supérieure autre que les Saintes Ecritures, qui maintienne dans son sein la vérité et l'unité ; donc elle l'a. Voilà le principe de l'argument catholique ; voilà le fondement sur lequel tout porte ; c'est donc ce qu'il convient surtout d'examiner.

Ce principe, c'est le *procédé aprioristique* porté dans le domaine des faits, avec la prétention de juger de leur réalité par leur vraisemblance ou leur invraisemblance. Il peut s'employer sous forme positive ou sous forme négative, et se ramener à cette maxime générale : il faut que cela soit, donc cela est ; cela ne doit pas ou ne peut pas être, donc cela n'est pas (1).

Les catholiques présentent leur argument sous les deux formes. A côté du tableau des avantages d'une autorité vivante et permanente, sauvegardant la vérité, l'unité et l'ordre, ils tracent celui des abus et des dangers du jugement privé. Le principe d'examen nourrit, disent-ils, l'esprit d'orgueil et d'indépendance, il menace incessamment la paix et l'union, il livre le Christianisme à tous les écarts et à tous les caprices de la pensée, il intronise le règne d'un individualisme sans frein ; il est impossible par conséquent que le Seigneur en ait fait la loi de l'Eglise. Voilà l'argument sous forme indirecte ou négative : *cela ne peut pas être, donc cela n'est pas.* Mais il s'offre plus communément sous forme directe ou positive. L'Eglise a pour mission de maintenir pure jusqu'à la fin des temps la doctrine sainte, ce que ne saurait faire la révélation laissée à elle-même, la lettre morte des Ecritures, que chacun tire à son sens particulier. Or, cette haute mission, l'Eglise est hors d'état de la remplir sans un pouvoir extranaturel qui garde dans son sein la vérité divine, la proclame quand elle est méconnue, la rétablisse quand elle est

(1) Toujours cette prétention de pénétrer, de déterminer, de constituer, par la dialectique, l'ordre divin des choses par delà les données de l'observation et de la révélation !... Ce transcendantalisme, si en honneur aujourd'hui, qui accapare l'épithète de *rationnel*, la mérite fort peu ; il a produit, pour une large part, le tohu-bohu où nous sommes.

altérée, la définisse quand elle est douteuse, et la sépare incessamment des erreurs que l'homme tend constamment à y mêler. Dès qu'il est nécessaire que l'Eglise possède un tel pouvoir, il est nécessaire aussi de le lui reconnaître, il est certain qu'elle l'a, car la sagesse divine proportionne les moyens à la fin : *cela doit être, donc cela est*.

Ce genre d'argumentation est fort usité en philosophie et en théologie ; il peut s'étendre à la plupart des questions. Il a sa légitimité et son utilité ; mais il exige une extrême circonspection, car il ne donne, au fond, que des probabilités et souvent que des possibilités, dont le vrai mérite est plutôt de provoquer que d'éclairer les recherches : il devrait être dans les sciences métaphysiques, ce que la force des choses l'a fait dans les sciences physiques où ses résultats, même les plus spécieux, sont tenus pour de pures hypothèses jusqu'à ce qu'ils aient été vérifiés. Mais en général il n'en est point ainsi. La haute spéculation place à la suite d'un raisonnement un « *il faut*, » et elle se figure élucider et déterminer par là les plus profonds mystères ; elle s'imagine constater en construisant. Nous pourrions citer mille exemples de ce procédé dialectique, et sur tous les points de la théologie chrétienne; car, sur tous, on a érigé la conception logique ou mystique fournie par l'esprit du moment, en principe d'explication et de démonstration; sur tous, on a tantôt nié, tantôt affirmé au nom d'une idée préconçue. Pendant plus d'un siècle, la théodicée philosophique qui, exagérant la *transcendance* de Dieu, la plaçait en quelque sorte hors du monde, créait des oppositions presque invincibles au mystère de l'incarnation, et par suite à tout le fond vital de l'Evangile. La notion de l'*immanence* divine, relevée dans l'opinion par un courant philosophique opposé, et devenue également universelle et souveraine, a paru rendre évident, en le rendant concevable, ce qu'on jugeait auparavant impossible ; la maxime accréditée de l' « *union substantielle de l'humain et du divin* » et de leur « *pénétration réciproque* » a semblé porter la lumière jusque dans les der-

nières profondeurs du dogme chrétien, qui se légitimait ainsi par une aperception directe, par une sorte d'intuition ou d'expérimentation, prêtant à la Bible son autorité propre, plutôt que de l'appuyer comme auparavant sur la sienne. — A d'autres époques et dans d'autres directions de la pensée générale, la doctrine de l' « *inspiration plénière* » reposa sur cet axiome : l'Ecriture, donnée de Dieu pour règle suprême de la foi, ne peut l'être qu'avec une complète théopneustie, réelle et verbale. On prétendait déterminer ce qu'était en fait la règle de foi, par l'idéal qu'on s'en formait et qui semblait révéler et constater ce qu'elle devait être. Il faut que la Bible soit cela, donc elle l'est. C'était, de point en point, le raisonnement catholique sous sa double forme. — On en étendit le bénéfice jusqu'au style des Livres saints. Tout y étant divin, disait-on, tout y est nécessairement parfait, et c'est une hérésie d'y supposer des défectuosités ou des erreurs grammaticales. — Ainsi sans fin.

Mais nous n'avons à discuter ici que l'argument du Catholicisme. Distinguons bien le procédé spéculatif qui est le sien, du procédé inductif auquel il va toucher. Dans ce dernier, on s'élève des faits aux principes, des phénomènes à leurs lois, comme des effets à leurs causes; dans le raisonnement spéculatif au contraire, on conclut de certaines notions idéales à la réalité des choses, on prétend déterminer rationnellement ce qui est en le déduisant de ce qu'on croit devoir être; c'est-à-dire en mettant la logique à la place de l'expérience, l'intuition à la place de l'attestation; marche aventureuse, où peut se rencontrer çà et là la vérité, mais qui mène généralement à l'erreur.

L'argument catholique aurait un fondement solide s'il était inductif, ainsi qu'on le dit et qu'on le croit bien souvent, s'il inférait le fait qu'il proclame d'autres faits bien avérés où il se trouvât contenu, tels, par exemple, que des pouvoirs miraculeux et prophétiques, des dispensations providentielles d'un ordre exceptionnel, des caractères particuliers d'évidence et de certitude attachés aux décisions de l'Eglise et garantissant qu'elle

ne participe pas à la faillibilité humaine. Alors on irait des signes manifestes de l'intervention divine à cette intervention elle-même; les privilèges externes révéleraient le privilège interne. Il en serait comme de l'Ecriture dans l'apologétique commune, où le fait de l'inspiration se constate par d'autres faits qui l'attestent ou qui l'impliquent. On essaie bien ailleurs, dans l'intérêt du Catholicisme, cette méthode inductive. Mais c'est justement la méthode inverse qu'on suit ici. On cherche à montrer par des considérations métaphysiques sur les voies de la Providence, que l'Eglise *doit avoir reçu* des prérogatives supérieures, censées nécessaires à sa mission et impliquées dans le plan divin, et l'on conclut de là qu'elle les possède en effet.

Cette argumentation est-elle valable? De ce qu'une chose nous paraît devoir être, de ce que nous en établissons ou croyons en établir la convenance morale, la nécessité logique, s'ensuit-il qu'elle existe réellement? de ce qu'une autre nous semble improbable ou même impossible, en résulte-t-il qu'elle n'est pas? C'est évidemment une marche pleine d'illusions et de périls. Les faits ne se démontrent ni ne se renversent par le raisonnement *a priori* : ils ne se préjugent point, ils se constatent. *Les voies de Dieu ne sont pas nos voies ;* la Bible le déclare, et l'étude de la nature le montre de mille manières.

Considéré en lui-même, le principe que nous examinons n'est au fond qu'un paralogisme. On suppose ce qui est en question sous prétexte qu'il doit être, et l'on érige ensuite la supposition en fait, l'hypothèse en thèse ; on transforme l'idéal en réel par une pure assertion; et l'on se figure avoir démontré ou constaté. Parce qu'on a prononcé, d'après telle idée, qu'une chose est ou nécessaire ou impossible, on conclut qu'elle est ou qu'elle n'est pas, comme si la déduction logique équivalait à l'opération divine, comme si la pensée de l'homme était la loi du monde et la mesure des choses, ainsi que le transcendantalisme allemand a été conduit à l'affirmer (Schelling, Hegel).

Considéré à la lumière de l'expérience, jugé par ses résultats généraux, le principe dont il s'agit est frappé d'incertitude, si ce n'est d'absolue stérilité. Les théories qu'il a enfantées dans les divers domaines de la science se sont écroulées sans fin les unes sur les autres. L'observation, quand sa lumière décisive est enfin venue, a presque constamment démenti la spéculation. Mille fois elle a dit : Cela n'est pas, là où la spéculation disait cela doit être ou cela est; et mille fois aussi elle a dit : Cela est, lorsque la spéculation disait cela ne peut être. Le monde, à mesure qu'il se laisse voir tel qu'il est, se trouve tout autre que ne l'avaient fait ou supposé les présomptueuses anticipations de la logique. Là est la condamnation du principe et de l'argument dont nous avons à nous rendre compte; car ce qui est vrai jusqu'à devenir en quelque sorte palpable dans l'ordre naturel, l'est aussi nécessairement et, à plus forte raison, dans l'ordre spirituel et surnaturel. Si le procédé est généralement illégitime et le résultat illusoire dans un cas, que vaut-il dans l'autre? s'il se trouve porter à faux là où il peut être contrôlé, comment s'y fier là où il échappe à la vérification positive? Au lieu de dire avec Hegel, et avec les directions théologiques et philosophiques qui le suivent de près ou de loin, que « le rationnel est le réel », il faut dire qu'il n'est qu' « un pur idéal », et qu'il n'aboutit qu'à des constructions logiques, c'est-à-dire à des hypothèses, et, par suite, à des utopies. C'est la poésie de l'intelligence, et elle vit de créations fictives comme celle de l'imagination.

En Dieu, sans doute, ce qui doit être ne fait qu'un avec ce qui est, parce que sa pensée est la mesure et la cause effective des choses. Mais pour les esprits créés, et en particulier pour l'homme, avec ce principe : « Cela doit être, donc cela est », et son contraire : « Cela ne doit pas ou ne peut pas être, donc cela n'est pas », on arriverait aux conséquences les plus étranges : on s'inscrirait en faux contre les données les plus positives de la nature et de l'histoire, on mettrait de pures idéalités, et par conséquent des chimères, à la place des réalités. Ainsi, par

exemple, l'être qui antérieurement à la création adamique eût voulu, d'après ses vues de la sagesse, de la sainteté, de la bonté de Dieu, juger d'avance de ce que serait notre monde, en aurait certainement banni le mal physique et le mal moral, c'est-à-dire qu'il l'aurait fait tout autre qu'il n'est. Ainsi le solitaire, étranger aux découvertes de notre temps, mais accoutumé à tout apprécier par sa notion des choses ou, en d'autres termes, par ses principes rationnels, relèguerait parmi les contes fantastiques ce qui pourrait lui revenir des merveilles de la science et de l'industrie moderne. Parmi les faits naturels les plus simples en apparence, il n'en est peut-être pas un qui, jugé uniquement *a priori* et en dehors de l'observation, ne parût étrange, incroyable, impossible, et qui, par conséquent, ne dût être logiquement rejeté au tribunal des principes. On connaît ce trait d'un roi de Siam qui, après avoir longtemps écouté avec un vif intérêt ce que l'ambassadeur hollandais lui racontait de l'Europe, l'interrompit avec colère, et comme s'il eût craint d'être pris pour dupe, lorsqu'il l'entendit dire que dans son pays l'eau se durcissait, à certaines époques, de manière à porter hommes, chevaux et voitures. Ce roi suivit la méthode que nous discutons quand, sur la foi de ses principes, il refusa de croire au témoignage de l'ambassadeur dès que ce témoignage alla heurter toutes les lois à lui connues de la vraisemblance et de l'analogie.

Dans ces exemples, qu'on pourrait multiplier sans fin, le principe ou le procédé aprioristique est appliqué, à la vérité, sous forme négative. Mais il n'a certes pas plus de valeur, il ne mérite pas plus de crédit sous sa forme positive ; car il y reste absolument le même dans ses éléments constitutifs. Il ne donne, sous ses deux formes, que des anticipations idéales, qui peuvent être vraies, mais qui peuvent aussi être fausses.

Examinez-le, je ne dirai pas dans les anciennes cosmologies philosophiques et populaires, qui se sont évanouies comme des ombres ou des rêves à la lumière de l'observation, mais dans l'école ontologique moderne, qui en a fait les plus grandioses

applications en s'aidant de tous les travaux antérieurs. Accordez à Fichte, à Schelling, à Hegel leur point de départ, leur principe d'explication et de démonstration, et ils vous décrivent le mouvement universel des choses; le mystère des origines et des existences s'ouvre devant vous, vous assistez au « devenir éternel ». Mais alors même qu'ils vous font dire avec eux : « Cela doit être », pouvez-vous affirmer, pouvez-vous croire que cela soit ? Constructions logiques, univers imaginaires, vains mirages du monde réel, qu'en est-il déjà ? Bacon compare à des toiles d'araignée ces œuvres de l'intelligence ainsi repliée sur elle-même et prétendant tout tirer de son propre fonds (1).

Que penser donc de l'application de ce procédé à la question chrétienne, quand les sciences en constatent de tant de manières les dangers et les écarts ? L'homme, incapable de préconnaître les faits au milieu desquels il vit, est-il compétent pour préjuger les voies de Dieu ? Et s'il le tente, ne s'expose-t-il pas à déraisonner, avec toute sa logique, en refusant de croire ce qui est ou en croyant ce qui n'est pas, sur l'autorité de ses principes, c'est-à-dire, la plupart du temps, sur de pures suppositions ?

On ne voit pas pourquoi nous devrions plus de confiance aux théories théologiques qu'aux théories philosophiques du même genre, à celle, par exemple, qui a servi pendant des siècles à expliquer le rapport de l'âme et du corps, et en particulier l'acte de la perception. L'esprit et la matière, disait-on, sont des substances tellement diverses qu'il est impossible qu'elles agissent directement l'une sur l'autre, *il faut* nécessairement un intermédiaire qui fonde leur communication réciproque : cet intermédiaire existe donc. De là le système des « espèces » ou « images », celui des « causes occasionnelles », celui de « l'har-

(1) « *Si ipsa (mens humana), in se vertatur, tanquam aranea texens telam,... parit telas quasdam doctrinæ, tenuitate fili operisque mirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes.* » Que de toiles de ce genre la philosophie et la théologie ont tissées et tissent encore, pour avoir dédaigné l'avertissement de Bacon !

monie préétablie », du « médiateur plastique », etc., etc. Il y avait là une nécessité logique jugée évidente, le principe et la conséquence étaient tenus pour incontestables; au point de vue idéal ou rationnel tout paraissait certain; on ne mettait point en doute l'existence de l'intermédiaire supposé; on ne discutait que sur sa nature. Et pourtant, une observation attentive a prouvé que c'était une hypothèse sans réalité et sans base; que cet intermédiaire cherché avec tant de persistance et de foi est une pure imagination; la conscience psychologique atteste que la perception est immédiate.

Entre cette théorie, ou cette argumentation, et celle que nous avons à juger, l'analogie est manifeste, malgré la différence des objets sur lesquels elles portent. Une supposition logique, une nécessité idéale leur sert également de fondement et de facteur; même marche et même prétention. Le procédé est identique des deux parts; et s'il mène d'une prévention à une erreur dans l'une de ses applications, est-il bien sûr qu'il donne la vérité dans l'autre?

Cet argument, qui conclut de la destination providentielle de l'Eglise à son infaillibilité, ou du but au moyen, peut être rendu très spécieux, mais il n'est que cela. Les voies de Dieu ne se jugent pas ainsi, redisons-le. Lorsqu'elles brisent incessamment les prétendues démonstrations ontologiques dans l'ordre naturel, que vaut l'*a priori* dans l'ordre surnaturel? Quand reconnaîtra-t-on simplement, pleinement, universellement, que dans les questions de fait, *la preuve de fait* est sinon la seule légitime du moins la seule décisive!

L'argument catholique peut être invalidé de mille autres manières. — Il faut, dites-vous, pour le maintien de la vérité et de l'unité, pour la réalisation du plan divin, une règle supérieure, une autorité vivante et infaillible. — Oui, selon vous; mais le faut-il selon Dieu? Cela entre-t-il dans l'ordre de son gouvernement moral, dans ses desseins envers ses créatures libres et responsables? Cela est-il conforme à la marche générale

de sa Providence? Cela est-il d'accord avec la grande loi de l'épreuve, qui s'étend à la recherche de la vérité comme à la pratique de la vertu? Toute l'économie sous laquelle nous vivons paraît fondée sur ce principe, si souvent invoqué par Pascal : « Assez de lumière, pour que ceux qui veulent sincèrement le « bien puissent découvrir le sentier de la vie; assez d'obscurité, « pour que ceux qui aiment l'erreur et le mal puissent se faire « illusion à eux-mêmes. ». Cette sorte d'inévidence, ce mélange d'ombre et de clarté fait partie de notre épreuve religieuse, comme la lutte entre le penchant et le devoir, entre la chair et l'esprit fait le fond de notre épreuve morale; dispensation mystérieuse autant que certaine, qui tient en activité l'intelligence et la conscience tout ensemble, et manifeste les secrets des cœurs.

Dieu nous offre sa Parole et sa grâce pour l'œuvre de la foi et pour l'œuvre de la sanctification. Il y a identité entre l'épreuve morale et l'épreuve religieuse. Ce sont, des deux parts, mêmes secours, parce que ce sont mêmes devoirs et mêmes dangers; des deux parts, nous sommes à la fois conduits de Dieu et laissés entre les mains de notre propre conseil. On ne voit pas, en effet, pourquoi nous aurions été empêchés, par une institution spéciale, de tomber dans l'erreur, plutôt que de tomber dans le mal. Et puis, l'Evangile respire un esprit de liberté et de spontanéité qui se concilie peu avec une autorité directrice de tous nos actes et de toutes nos pensées, telle qu'elle s'est constituée dans les Ordres religieux, qu'on peut considérer comme l'expression la plus complète du principe catholique (images du bâton, du cadavre). L'Evangile veut que chacun reste lui-même et suive sa conscience propre, sous l'action de la Parole et de l'Esprit de Dieu (Rom. XIV, 23; Phil. III, 15. 16); il implique des développements libres et divers. Aussi, rien n'y est-il rigoureusement déterminé ni dans les préceptes, ni dans les dogmes; il donne des principes plutôt que des formules et des règlements. Il se borne presque à ouvrir devant nous la source des lumières et des forces spirituelles, en nous invitant à y puiser. La

responsabilité reste, aux deux égards, avec l'épreuve. Il est dit de Jésus-Christ : « *Voici, il est mis pour être une occasion de* « *chute et de relèvement à plusieurs en Israël et pour être en* « *butte à la contradiction, en sorte que les pensées des cœurs* « *seront manifestées* » (Luc II, 34. 35). Le Christianisme doit être, jusqu'à la fin des temps, ce que fut son divin Fondateur en Israël. Ce caractère de l'économie chrétienne permet bien peu de croire à une institution extranaturelle, dont le but serait de rendre l'erreur impossible dans l'Eglise et de dispenser les fidèles du travail de la foi. Toutes les analogies conduisent à penser au contraire que Dieu, après avoir donné ses révélations au monde, a laissé à chacun le devoir d'y chercher par soi-même la voie du salut, c'est-à-dire qu'elles conduisent au point de vue protestant.

De plus, si, de la convenance, de l'utilité, de la nécessité présumée, d'une dispensation divine, on pouvait conclure à sa réalité, où cela mènerait-il? Ne serait-il pas infiniment avantageux que Dieu accordât de loin en loin des dons miraculeux et prophétiques, ou qu'il intervînt par d'autres manifestations providentielles, pour légitimer sa Parole et son Eglise aux yeux du monde, pour faciliter la propagation de l'Evangile, pour ranimer et raffermir la foi? Inférera-t-on de là qu'il le fait? Et à combien d'égards ne pourrait-on pas faire le même raisonnement? N'aurait-il pas été bon, n'aurait-il pas été, ce semble, conforme aux vues de la céleste miséricorde que le Sauveur vînt immédiatement après la chute, — que les hommes ne fussent pas abandonnés à l'erreur et au mal pendant quatre mille ans, — que la révélation leur fût donnée en même temps à tous, — qu'elle se montrât si éclatante d'évidence que nul n'en pût méconnaître ni le caractère, ni le contenu divin? Pourtant, rien de tout cela n'a eu lieu. Quel fondement reste-t-il donc à l'argumentation qui nous occupe, quelle certitude et quelle valeur au principe sur lequel elle repose?

L'incrédulité s'est armée de ce principe et l'a retourné contre

le Christianisme. L'appliquant aux faits que nous indiquions, elle a dit : Une révélation du Père des hommes doit s'adresser à tous les hommes ; son universelle bienveillance et son impartiale équité le garantissent également ; or, non seulement le Christianisme n'est venu que fort tard, mais il n'est encore connu que de la moindre partie des habitants de la terre ; donc, il ne peut être ce qu'il se dit. — L'incrédulité a dit encore : Une révélation devrait porter des caractères si manifestes de vérité et de divinité que personne ne pût échapper à leur évidence, sans quoi le but de Dieu ne serait point atteint ; or, ces caractères manquent au Christianisme, dont les doctrines et les preuves restent exposées à de nombreuses difficultés ; donc, etc.. On a tourné en mille sens ce genre d'argumentation contre l'Evangile. Il faut donc que les catholiques reconnaissent que Dieu ne donne pas toujours ce qu'il nous semblerait convenable ou nécessaire qu'il donnât, et qu'ils confessent, par cela même, que leur argument croule avec le fondement qui le porte ; ou bien qu'ils s'arrangent avec l'incrédule, en lui prouvant que les prémisses dont ils partent valent bien pour eux, mais qu'elles ne valent pas pour lui ; car ces prémisses sont les mêmes des deux parts, seulement on les emploie dans un cas sous forme négative, dans l'autre sous forme positive ; ici, on s'en sert pour édifier, là pour ruiner ; ce n'est qu'une différence de direction.

Ajoutons que le principe, poussé logiquement, peut servir à renverser le dogme qu'on lui fait fonder. Car, si l'on en déduit que Dieu a dû donner une autorité infaillible, on peut en déduire également qu'il a dû la légitimer par des témoignages ou des signes manifestes que, décidément, le Catholicisme ne possède pas.

Le principe catholique fait plus qu'éveiller par contre-coup les attaques de l'incrédulité. C'est le principe de l'incrédulité lui-même. Sondez les objections de l'incrédulité, et vous y trouverez presque toujours le procédé aprioristique que nous y indiquions. C'est par cette méthode qu'elle a généralement battu en brèche

soit les faits, soit les dogmes chrétiens ; c'est par des notions préconçues de théodicée, d'anthropologie ou de cosmologie qu'elle a essayé de démontrer l'impossibilité de la doctrine et de l'histoire évangélique. La chaîne des causes et des effets est indissoluble, a-t-elle dit, les lois de la nature sont immuables, l'ordre universel des choses ne souffre pas d'interruption ; donc, il ne peut y avoir ni miracle, ni révélation au sens propre ; donc, le Christianisme, qui a pour base une intervention divine immédiate, exceptionnelle, surnaturelle, ne saurait être admis, du moins tel que l'ont fait les Ecritures et que l'a cru l'Eglise. — Il est impossible, a-t-elle dit encore, que Dieu se soit fait homme, — que l'innocent ait été substitué aux coupables devant la justice céleste, — qu'une dispensation aussi extraordinaire que la rédemption par l'incarnation et la passion du Fils de Dieu ait eu lieu en faveur d'un monde tel que le nôtre, qui n'est pas dans l'immensité de l'univers ce qu'est un grain de sable sur les rivages de l'Océan, etc., etc.; donc, l'Evangile, dont ces doctrines constituent le fonds essentiel, ne saurait être une réalité.

Ce que nous relevons dans cette argumentation de l'incrédulité, portée tantôt sur un point tantôt sur l'autre, selon l'esprit du temps, mais toujours essentiellement la même, ce qui la place dans la même catégorie que l'argumentation catholique, dont elle devient ainsi la mesure, c'est la prétention de juger de ce qui est par ce qu'on juge devoir être ou ne pas être, d'établir ou d'invalider les faits par des spéculations sur la nature des choses, c'est-à-dire par des conceptions idéales qui ne sont que de pures présuppositions, oubliant que les faits ne se créent ni ne se renversent par le raisonnement, qu'ils se constatent par l'observation ou par le témoignage, témoignage humain dans l'ordre naturel ou historique, témoignage divin dans l'ordre surnaturel. Ce n'est pas seulement chez l'incrédulité savante que règne le principe aprioristique, il domine également chez l'incrédulité populaire. Approchez les esprits forts de

cette classe, ces philosophes de village ou d'atelier, aujourd'hui si nombreux, écoutez les raisons d'après lesquelles ils rejettent les croyances évangéliques comme des contes ou des duperies, vous trouverez presque toujours que c'est quelque idée qu'ils se sont faite, dans leur philosophie de bas étage, et qu'ils opposent aux Ecritures avec une confiance absolue. Une pauvre femme me disait à Monoblet (1), dans une de ces réunions qui se formaient le soir à la porte de la maison que j'habitais, qu'elle ne pouvait croire à la résurrection des morts, ni par conséquent à la Bible qui l'annonce, parce que si les morts revenaient, il n'y aurait pas de place pour tous ; et l'argument paraissait péremptoire à plusieurs des assistants. J'essayai de leur faire comprendre ce qu'est ce Ciel étoilé qui brillait devant nous, en les renvoyant à cette parole du Seigneur : « *Il y a de nombreuses demeures dans la maison de mon Père* ». Bien des systèmes de la haute spéculation théologique et philosophique m'ont rappelé le mot de cette brave femme. On se fait son monde à côté du monde de Dieu ; et l'on nie dans le monde de Dieu ce qu'on ne peut placer dans son monde propre, ou, par une opération inverse, on y insère ce qu'on a besoin d'y trouver.

Pour juger le principe catholique, on n'a qu'à l'envisager dans toute l'étendue de ses applications ; pour lui enlever sa base et sa valeur, on n'a qu'à le généraliser. Ramené à ses éléments constitutifs, il se trouve que c'est le principe favori de l'incrédulité ; avec cette différence que l'incrédulité l'emploie sous forme négative, tandis que le Catholicisme s'en sert communément sous forme positive. L'un dit : cela ne peut être, donc cela n'est pas ; l'autre dit : cela doit être, donc cela est. Mais, répétons-le, le mode d'application ne change pas la nature du principe ; il reste essentiellement le même dans les deux cas, et la valeur de l'argument qu'on en déduit reste aussi la même.

(1) Petite Eglise du Gard qui eut les prémices du ministère de P. F. Jalaguier, en 1819. *(Edit.)*

Rappelons d'ailleurs que la forme négative n'est point étrangère à la démonstration romaine (1).

Supposez le catholique et l'incrédule placés vis-à-vis d'un indigent pieux qui leur demande du pain, et rigoureusement fidèles l'un et l'autre à leur principe. L'incrédule dirait à l'indigent : Mon ami, vous invoquez Dieu comme votre Père, vous croyez qu'il vous entend et qu'il vous exauce, et pourtant vous manquez de ce pain quotidien que vous lui demandez; désabusez-vous donc, votre Dieu n'existe pas. Le catholique lui dirait, du moins s'il raisonnait envers le fidèle comme il raisonne envers l'Eglise : Dieu n'oublie point ses promesses, sa Providence répond aux prières de ceux qui se confient en lui, donc vous avez certainement le pain de votre ordinaire, car il faut, en bonne logique, que vous l'ayez, et la *logique catholique* (terme qui a eu son moment de vogue) ne trompe point. Il est bien clair que dans cette application, un peu vulgaire si l'on veut, mais tout expérimentale et parfaitement légitime du principe, l'induction positive et l'induction négative portent également à faux.

Adorons la sagesse, *infiniment diverse*, du Dieu de la nature et de la grâce, et en toutes choses constatons ses dispensations au lieu de les préjuger.

On pourrait soumettre le principe catholique à une autre épreuve, où l'analogie serait plus prochaine et notre conséquence plus évidente et plus sensible (2). On pourrait s'en servir pour démontrer l'infaillibilité de l'Eglise judaïque, quoiqu'elle ne se soit jamais attribué cette haute prérogative. La preuve rationnelle est tout aussi forte en sa faveur qu'en faveur de

(1) Voyez ci-dessus la citation de Fénelon.

(2) Je m'arrête à ces questions, quoiqu'elles préoccupent peu aujourd'hui (1864), parce qu'elles resteront toujours entre le catholicisme et le protestantisme. La chute du pouvoir temporel de la Papauté, si elle s'accomplit, n'entraînera point celle de son pouvoir spirituel, ni, par conséquent, celle du dogme ou du principe sur lequel ce pouvoir repose.

l'Eglise romaine, et la preuve biblique l'est bien davantage. Si l'Eglise doit posséder le don de l'infaillibilité, elle a dû l'avoir dans tous les temps. Le peuple ancien, gardien des oracles, dépositaire de la vérité et de la promesse, en avait tout autant besoin que le peuple nouveau. La prophétie, qui pouvait la suppléer, fut temporaire, occasionnelle, et elle se tut pendant de longs intervalles, comme par exemple durant les quatre cents ans qui ont séparé Malachie de Jean-Baptiste. Les raisons de convenance et de nécessité étaient alors ce qu'elles sont aujourd'hui; les considérations aprioristiques prouvent dans le premier cas aussi bien que dans le second, ou elles ne prouvent dans aucun.

Quant aux témoignages scripturaires, tandis que le catholique ne peut en alléguer aucun de spécial à l'Eglise romaine, et qu'il est réduit à lui appliquer arbitrairement des promesses faites à l'Eglise générale, ou au collège apostolique, ou à saint Pierre, le juif présente des déclarations directes et positives en faveur de l'institution Lévitique, comme Deut. XVII, 12 et XIX, 17. « Si les catholiques, dit Withby, concluent l'infail-
« libilité de leurs conciles ou de leurs papes, des quelques
« passages douteux qu'ils allèguent, quoiqu'il n'y soit pas dit
« un mot de pape, ni de concile, ni d'infaillibilité; combien
« n'eussent-ils pas triomphé s'il eût été dit expressément de
« leurs pontifes, ou de leurs cardinaux, ce qui est dit des
« sacrificateurs, qu'ils sont « *établis pour le jugement* », si Dieu eût
« fait reposer sa présence et sa gloire à Rome comme à Jéru-
« salem? »

L'argument, dans ses deux branches (rationnelle et biblique), étant aussi fort, ou même plus fort en faveur de l'Eglise judaïque qu'en faveur de l'Eglise romaine, les catholiques doivent confesser ou qu'il est nul contre le Protestantisme ou qu'il porte contre le Christianisme tout entier, et, par conséquent, contre le Catholicisme lui-même, puisque, si la Synagogue était infaillible Jésus-Christ et les apôtres eurent tort contre elle, et l'Evangile, qu'elle condamne, est une imposture.

Nous pourrions même pousser plus loin les inductions du principe ou de l'argument catholique. S'il a la valeur et la portée qu'on lui attribue, il conduit à revêtir de l'infaillibilité non seulement le Pape, ou le concile, ou le corps des premiers pasteurs uni au Pape et au concile, mais chaque pasteur, jusqu'au plus humble desservant de village, et même chaque fidèle; logiquement, il mène à un illuminisme absolu et universel.

On nous dit : La parole des prophètes et des apôtres ne saurait suffire, parce qu'il s'y trouve des difficultés, des obscurités, des incertitudes, et que livrée à l'examen et au jugement individuel, elle pourrait être mal comprise et mal exposée ; il faut par conséquent un interprète infaillible des Ecritures, sur les lèvres duquel repose la science, et qui rétablisse la vérité sainte et la foi pure, à mesure qu'elles s'altèrent au sein des peuples ; et de la nécessité de cette institution nous avons le droit de conclure que Dieu l'a réellement accordée à son Eglise. Mais les décisions des conciles, mais les bulles et les décrétales des papes, abandonnées à des hommes sujets à l'erreur, peuvent aussi être mal entendues et mal expliquées ; il faut donc, d'après le principe, que le corps enseignant tout entier soit infaillible comme le Souverain pontife ou l'assemblée des évêques, sans cela le but ne serait point rempli. Si l'argument est bon dans le premier cas, il doit l'être également dans le second, car la même nécessité existe dans les deux. — Bien plus, la parole du prêtre peut être à son tour mal saisie, mal retenue, mal appliquée par chaque fidèle, et, comme dans l'économie de la grâce Dieu fait pour chaque fidèle en particulier ce qu'il fait pour l'Eglise, il faudra croire qu'il accorde à chacun d'eux, non pas seulement le secours ordinaire de son Saint-Esprit, mais le don prophétique, et qu'il le préserve d'erreur, par cette direction surnaturelle sous laquelle on place l'Eglise ; et si elle est chez les fidèles elle n'est plus dans l'Eglise, qui n'en a pas besoin. L'inspiration étant partout nécessaire, elle doit

se trouver partout ou n'être nulle part. Le principe une fois posé, il faut, s'il est fondé, qu'il prenne tous ses développements ; il faut qu'il donne tous ses résultats ; nul n'a le droit de l'arrêter à moitié chemin. Outre les conclusions que vous en tirez, il en renferme que vous refusez d'en déduire ; elles en sortent toutes au même titre ; dès lors, elles sont vraies les unes et les autres, ou elles ne le sont ni les unes ni les autres. Soyez conséquents et choisissez.

Terminons sur ce point par un mot de Lamennais, qui porte au moins autant contre l'argumentation catholique que contre l'argumentation philosophique, à laquelle il l'applique : « Véritablement la philosophie a quelquefois une logique bizarre ; « cela est ainsi parce que je l'affirme, et je l'affirme parce qu'il « me semble que cela ne peut être autrement. Ne voilà-t-il pas « une puissante démonstration ? » (1).

Revenons à l'observation fondamentale de cet article : le raisonnement ne saurait ni créer ni anéantir les faits. On ne peut donner l'infaillibilité à l'Eglise ou au clergé en s'évertuant à montrer combien elle lui serait utile ; on ne peut pas davantage détruire, par la considération de ses périls, le droit et le devoir de l'examen particulier, s'il constitue, en fait, une des lois de l'Eglise et du monde. Nos regrets ou nos vœux ne sauraient changer ce qui est.

En dernière analyse, nous devons savoir nous contenter et profiter avec une humble gratitude des dons de Dieu. L'institution que propose le Catholicisme pourrait être fort précieuse ; mais à quoi sert de l'exalter, si elle n'existe pas? L'examen privé, le jugement individuel peuvent avoir de graves inconvénients, même à côté de la révélation, mais il faut bien accepter ce guide si nous n'en avons pas d'autre. Et les catholiques eux-mêmes sont forcés d'en appeler aussi au jugement particulier, ne fût-ce que quand il s'agit d'établir l'autorité de

(1) *Essai sur l'indifférence.*

l'Eglise, c'est-à-dire leur dogme fondamental, car quelle autre ressource ont-ils que le raisonnement pour le légitimer ou pour le défendre?

Ceci mérite d'être éclairci par quelques remarques, quoiqu'il ne touche qu'indirectement à notre étude actuelle.

Il y a moins d'opposition qu'on ne se le figure généralement entre la méthode catholique et la méthode protestante. Il est reçu de dire que le Protestantisme repose sur l'examen et le Catholicisme sur l'autorité. Cette assertion a de la vérité; mais c'est une vérité relative, ce n'est pas la vérité absolue qu'on y attache. Au fond, les deux communions portent à la fois et sur «le principe d'autorité» et sur «le principe d'examen». Le point fondamental de leur séparation est le siège de l'autorité devant laquelle elles s'inclinent. Les catholiques la placent dans l'Eglise; les protestants dans la Bible, (que du reste les catholiques ne rejettent pas). Les protestants arrivent à la Bible par l'examen; et c'est par la même voie, malgré qu'ils en aient, que les catholiques arrivent à l'Eglise; puisqu'il faut bien, avant de croire à ses décisions et de se soumettre à ses directions, qu'ils se démontrent qu'elle possède les prérogatives d'infaillibilité qu'elle s'attribue. Ils ne peuvent recevoir son enseignement et son gouvernement comme divins, sans s'être assurés, d'une ou d'autre manière, que l'Esprit de Dieu l'éclaire et la dirige par une intervention exceptionnelle et surnaturelle. Ils ne peuvent attirer à leur croyance, ni se légitimer à eux-mêmes que par ce moyen. Nous parlons des hommes qui ont besoin de se rendre compte de ce qu'ils sont, et non des masses qui, dans les deux églises comme partout, se confient et s'abandonnent à la religion traditionnelle.

Ainsi, des deux parts on commence par vérifier les titres de crédibilité que présente l'autorité à laquelle on doit obéir. C'est la même marche logique. La différence est dans le résultat plus que dans la méthode. D'un côté, on est conduit à chercher la règle suprême de la foi et de la vie dans le corps hiérarchique

ou dans son Chef, parce qu'on y voit l'organe permanent de la vérité divine; de l'autre côté on ne la cherche que dans les Saintes Ecritures, parce qu'on reconnaît là, et là seulement, la Parole de Dieu. Il existe donc des deux parts examen et autorité.

Les catholiques nous accusent, il est vrai, de soumettre à notre jugement personnel l'enseignement des Ecritures, et par conséquent de ne conserver qu'une autorité apparente et de ne croire en réalité qu'à nous-mêmes. Il y a là une confusion qu'il importe de démêler, car elle est aujourd'hui partout : elle nous attire des blâmes et des éloges que nous récusons également. Nous examinons, pour constater l'enseignement des Ecritures comme pour constater leur divinité; mais, cet enseignement reconnu, nous l'admettons par cela seul qu'il est de Dieu; notre compréhension n'est pas la mesure de notre foi; les mystères font partie de la dogmatique protestante. Du reste, les catholiques doivent examiner, et examinent, en effet, de la même manière, l'enseignement de l'Eglise, car pour le croire et le suivre il faut bien qu'ils sachent ce qu'il est. Sans doute, on peut examiner, non seulement pour constater l'enseignement de la Bible mais pour le juger, en s'attribuant le droit de ne l'admettre qu'autant et en tant qu'on l'approuve. Ce fut le principe socinien; c'est le principe rationaliste. Ce n'est pas le principe protestant; et l'on a tort de nous l'imputer comme s'il constituait réellement notre maxime théologique et notre règle religieuse. Le vrai Protestantisme est vis-à-vis de la Bible ce qu'est le Catholicisme vis-à-vis de l'Eglise. L'autorité est la même dans son essence, car c'est, des deux parts, celle qui naît d'une révélation divine; et la foi qu'on lui accorde est la même en principe, car c'est, des deux parts, la soumission de l'esprit et du cœur à la Parole d'En Haut. Ce qui est en cause, c'est, ainsi que nous le disions tout à l'heure, le siège réel de la révélation.

Notons un des mille revirements de la polémique romaine.

Nous avons à nous défendre contre elle d'être des absolutistes non moins que des radicaux, et des obscurantistes non moins que des rationalistes. De même qu'en abandonnant l'ancienne tactique (plus de pape, plus de rois) on a soutenu, en ces derniers temps, que le Catholicisme seul pose et garantit chez les peuples le vrai principe de liberté, et que le Protestantisme n'engendre que la servitude (Lamennais, Balmès, etc.), on a soutenu aussi que l'Eglise catholique pose seule le vrai principe d'examen. Les bras vous tombent devant de telles assertions; mais il ne faut s'étonner de rien dans le pêle-mêle où nous sommes. « Les seules religions qui existent à côté du catholicisme, « dit de Genoude (1), sont le mahométisme, le protestantisme « et le judaïsme. Et ces religions exigent une foi aveugle à leurs « fondateurs. Mahomet disait : « Crois ou meurs »; Luther « s'écriait : « Sit pro ratione voluntas mea » ; et les églises qu'ils « ont fondées ont des rois pour chefs. C'est une maxime établie « parmi les Juifs que si un rabbin dit que la main droite est la « gauche et la gauche la droite, on est obligé de le croire. Le « catholicisme seul soutient l'examen, et dit avec saint Paul : « Que votre obéissance soit raisonnable. » A l'ouïe de telles déclarations, ne dirait-on pas que le Catholicisme a répudié ses vieilles prétentions et que les autres cultes s'en sont partagé l'héritage? Cela prouve du moins qu'on voudrait bien changer les rôles, à mesure que les temps changent. On a dit, durant de longues années : ou le catholicisme, ou le déisme (Bossuet, etc.). On a dit ensuite : ou l'athéisme (Lamennais, etc.), ou le panthéisme, ou le socialisme (M. A. Nicolas), marquant au front le Protestantisme du signe de la Bête et de l'épouvantail du moment. Il est, certes, curieux que les apologistes de l'infaillibilité montrent des uns aux autres une telle inconstance et de telles contradictions!

(1) « *Du Dogme catholique.* » Et de Genoude n'est là que l'écho d'une opinion qui se produit de bien des côtés et en bien des sens.

Mais revenons, et redisons qu'en un sens le Catholicisme en appelle à l'examen comme le Protestantisme, et le Protestantisme à l'autorité comme le Catholicisme. L'un et l'autre doivent établir les bases de leur foi, et ils ne le peuvent qu'à la lumière qui éclaire tout homme venant au monde, celle de la conscience ou de la raison. Si les investigations conduisent à reconnaître la seule autorité divine dans la Bible, on est protestant; si elles aboutissent à la voir dans l'Eglise, on est catholique. La différence essentielle est donc, pour le répéter, dans le résultat plus que dans la méthode. Le catholique éclairé dit comme le protestant : « J'ai cru, parce que j'ai examiné. » (Laharpe).

Il y a donc, des deux parts, examen et autorité; autorité reçue sur preuve par le savant, acceptée de confiance par le peuple.

Cependant, et il faut bien le dire aussi, dans un autre sens également vrai et plus vrai peut-être, le Catholicisme repousse et anathématise l'examen. Il le déclare souvent lui-même; et l'une des grandes accusations qu'il nous a constamment adressée, c'est de tout compromettre en livrant la foi au jugement individuel. En principe, il veut que son autorité soit reconnue par elle-même, comme un fait évident en soi, qui se légitime en se manifestant ou en s'affirmant. Il la pose et l'impose. Il dit avec Fénelon : « Ne raisonnez, ne décidez point, contentez-vous « d'être dociles et humbles : Dieu m'a promis son Esprit pour vous « préserver de l'erreur. » Voilà pourquoi il parle, d'ordinaire, de ses *marques* plutôt que de ses preuves. Le Catholicisme a deux faces, fort distinctes, que nous avons eu occasion de signaler à divers égards, l'une sacerdotale, l'autre théologique, auxquelles correspondent ses deux méthodes opposées. Mais, au fond, la première représente sa tendance réelle, son véritable esprit, ce qu'il voudrait être et paraître; la seconde n'est guère qu'un effet de la nécessité, une concession que lui arrachent la nature et la marche des choses. Mais c'est une pente irrésistible qui l'entraîne, et le fait passer, malgré qu'il en ait, sous l'empire du principe

protestant. L'examen qu'il réprouve en théorie, il est forcé d'y recourir et de s'y appuyer de plus en plus en pratique.

Aux anciens arguments rationnels dont s'étaye toujours le dogme de l'infaillibilité, se joignent ceux que peut fournir à chaque époque le courant des idées. En voici deux ou trois, pris dans la Symbolique de Mœhler :

« L'Eglise est l'incarnation permanente de Jésus-Christ. Elle a, « par conséquent, comme Jésus-Christ, un côté divin et un côté « humain ; les deux natures se communiquent leurs préroga- « tives. L'Eglise est Jésus-Christ lui-même, vivant éternellement « sur la terre, et accomplissant son œuvre de rédemption. Il est « manifeste, dès lors, que l'infaillibilité lui appartient. » —

Ce principe, emprunté à la philosophie alors dominante, une fois admis, le dogme catholique est expliqué et justifié, nous le reconnaissons. Mais qu'est-ce qui garantit le principe ? Sur quoi repose-t-il, que sur des doctrines métaphysiques, où l'on cherche des armes sans s'y fier ni s'y abandonner, parce qu'elles ouvrent des abîmes derrière l'appui ou l'abri apparent qu'elles présentent. La question n'est que déplacée ou reculée ; elle passe du dogme au fondement ou au support qu'on veut lui donner.

Un autre argument de Mœhler est celui-ci : La vie dans l'Eglise développe un sens spirituel qui saisit la vérité sans altération essentielle ; de sorte que lorsqu'il s'élève des erreurs, c'est la croyance commune qui décide contre le jugement privé. — Mais ce sens spirituel se développe uniquement chez les fidèles, dans les âmes pénétrées des principes évangéliques, ainsi que le reconnaît Mœhler. Dès lors, comment la conclusion sort-elle des prémisses, à moins de supposer, contrairement à l'expérience et à l'Ecriture, que c'est le grand nombre et non le petit nombre qui vit de la vie de Christ ?

Mœhler dit encore que la doctrine de l'infaillibilité n'est que l'application à l'Eglise d'une des grandes lois du monde moral. Chaque nation a sa vie propre, parce qu'elle a son idée propre ; c'est cette idée qui la caractérise et la constitue ; c'est le déve-

loppement de cette idée qui fait son progrès. Ce principe suprême s'empreint en toute chose ; il anime et régit tout ; il fond les diversités dans une unité générale ; il crée ces personnalités collectives que nous désignons sous le nom de « nationalités » et qui, comme les personnes individuelles, conservent leur identité essentielle à travers leurs incessantes transformations... Ainsi en est-il des sociétés religieuses, et de la société chrétienne comme des autres. —

Nous ne contestons point la donnée ou la loi qu'on invoque ; mais en sort-il le fait d'infaillibilité tel qu'il se discute entre le Catholicisme et le Protestantisme ? Ne réclame-t-on réellement pour l'Eglise romaine d'autre spécialité que celle que porte en elle-même toute association politique et religieuse ? Alors la question s'évanouit. A force d'humaniser le dogme pour le rendre intelligible et acceptable, on finit par l'anéantir ; le privilège rentre dans le droit commun. Observons seulement que l'esprit des peuples avance et par le développement des idées anciennes et par l'avènement d'idées nouvelles, qui modifient les premières, et souvent les dominent et les supplantent. Ce fait-là doit être mis aussi en ligne de compte.

IV

INFAILLIBILITÉ. — ARGUMENT HISTORIQUE (OU TRADITIONNEL). — « **1° L'autorité de l'Eglise romaine a été reconnue dans tous les temps. » — Silence de l'antiquité sur le dogme et données qui l'écartent. Episcopalisme des premiers temps. — Lettres d'Ignace, de Clément, etc. — Suprématie « de rang » comme celle de l'Eglise de Constantinople.— 2° « L'Eglise romaine n'a jamais erré » : — Analogies fournies contre cette prétention par le peuple d'Israël, les Eglises d'Asie et d'Afrique. — Faits sans nombre qui la démentent. — Négations réciproques des Ultramontains et des Gallicans. — Volte-face de l'argument (Newman, Mœhler).**

On en appelle ici à la croyance chrétienne et à l'expérience. 1° On invoque en faveur de l'infaillibilité romaine le témoignage des Pères qui tous, assure-t-on, l'ont reconnue et attestée. —

2° On affirme, avec Grégoire VII, que l'Eglise romaine n'a jamais erré. « C'est cette Eglise romaine, dit Bossuet, qui en- « seignée par Saint-Pierre et ses successeurs ne connaît pas « d'hérésie. Toutes les hérésies ont reçu du même endroit le « coup mortel. Ainsi l'Eglise romaine est toujours vierge ; la « foi romaine est toujours la foi de l'Eglise ; on croit toujours « ce qu'on a cru ; la même voix retentit partout, et Pierre « demeure dans ses successeurs le fondement des fidèles » (1). Cet argument manque dans sa double base, dès qu'on le creuse ; ou pour mieux dire, il se tourne en objection contre la doctrine à l'appui de laquelle on le produit. —

D'abord, quant à la tradition ou au témoignage des Pères, on cite seulement quelques passages d'Ignace, d'Irénée, de Tertullien, de Clément d'Alexandrie, de Cyprien, etc., sur la dignité de l'épiscopat, l'importance de l'unité, les promesses faites à l'Eglise ou l'obligation de rester en communion avec elle, qui n'ont pas le moindre rapport avec le dogme actuel, puisqu'il n'y est absolument rien dit des hautes prérogatives attribuées aujourd'hui à l'Eglise de Rome et à son évêque. On cite encore quelques paroles d'Origène, Cyprien et autres, qui reconnaissent à saint Pierre une sorte de primauté, par suite de leur interprétation de Matt. XVI, 18. On cite également quelques déclarations du même Cyprien, d'Augustin, etc., sur la prééminence de l'évêque de Rome comme sommet de la hiérarchie ; mais nul de ces docteurs n'indique, même de loin, l'étrange conséquence qu'on a voulu plus tard tirer de là pour l'infaillibilité du Saint-Siège ; nul ne déduit de la suprématie ecclésiastique de l'évêque de Rome l'autorité dogmatique et divine dont on l'a revêtu depuis ; nul ne dit, nul ne pense qu'à cette primauté d'ordre ou de rang se joigne une révélation immédiate et permanente de la vérité, qui en fasse l'oracle de l'Eglise. C'est pourtant ce fait spécial qui est ici le point important, celui qui

(1) « *Discours de l'Unité* » :

devrait être attesté, non çà et là comme une opinion particulière, mais partout et toujours comme une donnée positive, constante, universelle de la tradition apostolique et de la foi chrétienne. Or, non seulement ce témoignage direct, formel, n'existe point, mais toute l'antiquité se tait sur la doctrine romaine, ou pour mieux dire, toute l'antiquité la contredit.

Cette doctrine ne se montre jamais dans les écrits et dans les controverses où elle aurait dû se produire nécessairement de mille manières, si elle avait fait, comme on le prétend, le fond des croyances générales. Elle ne paraît ni dans l'Epître d'Ignace, adressée à l'Eglise de Rome, ni dans celle de Clément, écrite au nom de cette église à celle de Corinthe, ni dans Cyprien, qui cependant élève très haut l'autorité de l'Eglise catholique, ni dans Athanase, quand il écrit contre les Ariens et qu'il s'appuie sur la croyance de Rome et de l'Occident, ni dans Grégoire de Naziance, quoiqu'il se montre peu favorable aux conciles, ni dans Augustin, lorsqu'il combat les Manichéens, les Pélagiens, les Donatistes. Il se rencontre bien, çà et là, des assertions, des expressions qui, interprétées du point de vue de la doctrine romaine, peuvent sembler en contenir les rudiments, et qui en ont, en effet, semé inconsciemment les germes ; mais la doctrine elle-même ne se rencontre nulle part. Ce silence absolu sur un article si capital là même où tout conduisait à en parler, est une preuve que l'opinion des premiers siècles n'était pas celle des derniers temps. Le fameux canon du Concile de Sardes (347), qui veut qu'en certaines affaires on interjette appel à Rome, ne s'appuie nullement sur l'infaillibilité de cette église ou de son chef ; c'était pourtant bien le cas de mentionner un fait dogmatique si décisif ; et nous pouvons être sûrs qu'il n'eût point été négligé en cette occasion s'il avait été réellement et universellement admis. Ce canon, dont l'authenticité est du reste fort douteuse, accorde au Saint-Siège non une autorité divine qui l'établisse juge des controverses et arbitre suprême de la foi, mais une autorité purement ecclésiastique

ou disciplinaire, une autorité d'ordre, fondée sur le rang que l'Eglise de Rome occupait dans le monde chrétien. Il s'agissait d'un évêque déposé par les évêques voisins.

Non seulement rien ne donne explicitement, rien même ne révèle ni n'implique le dogme actuel dans les premiers siècles, mais il s'y trouve bien des faits qui lui sont contraires. — L'épiscopalisme était le principe ecclésiastique de cette période. Toutes les églises, malgré le lien qui les unit, s'attribuent le droit de se régir elles-mêmes. Quand celle de Rome, en s'élevant, veut s'immiscer dans leur discipline intérieure, elles résistent avec force : ainsi fait l'Asie lorsque Victor l'excommunie au sujet de la Pâque ; ainsi fait l'Afrique lorsque le Saint-Siège prétend la soumettre à son arbitrage et à son contrôle ; Cyprien parle à l'ambitieux Etienne avec la liberté d'un égal, et souvent avec l'autorité et la sévérité d'un juge (1). Le Pape Honorius fut condamné et anathématisé par le VI[e] Concile œcuménique, en présence des légats romains (680). Personne ne pensait alors que l'évêque de Rome, en conséquence des promesses faites à saint Pierre, ne saurait tomber dans l'hérésie, ni que nul ne peut le juger, tandis qu'il juge tout le monde selon cette parole de saint Paul : « *L'homme spirituel juge de toutes choses, etc.* » (I Cor. II, 15). On ne se doutait pas qu'il se ferait un jour d'aussi étonnantes applications de l'Ecriture, qu'il se tirerait des inductions si étendues de certains faits.

Les événements politiques et ecclésiastiques amenèrent naturellement l'élévation du siège de Rome. Le Concile de Nicée lui avait reconnu les mêmes prérogatives qu'à ceux d'Alexandrie et d'Antioche. Plus tard (381), le Concile de Constantinople décréta que l'évêque de cette dernière ville marcherait immédiatement après celui de l'ancienne capitale du monde, parce

(1) Les Conciles de Carthage (407 ; 418) excommunièrent « quiconque en appellerait à l'étranger », quand les évêques déposés voulurent, d'après les décrets de Gratien et de Valentinien, s'appuyer sur l'évêque de Rome. Il ne s'agissait pourtant là que de discipline et d'autorité ecclésiastique.

que Constantinople « *était la seconde Rome* » ; et depuis cette époque jusqu'au schisme qui sépara sans retour l'Orient de l'Occident, les évêques de ces deux villes impériales luttèrent pour s'arracher l'un à l'autre la prééminence. Mais il est inutile de dire que de cette suprématie à l'infaillibilité, il y a un abîme ; ce sont choses absolument différentes, tenant, l'une à l'ordre naturel et humain, l'autre à l'ordre surnaturel et divin (1).

Quant à l'assertion que l'Eglise romaine n'a jamais erré et ne

(1) Bien des causes contribuèrent à donner aux papes cette prépondérance de rang : l'importance et l'étendue de leur diocèse, — le nom magique de Rome, — la tendance de l'Eglise à se constituer sur le modèle de l'Empire, — l'appui du pouvoir civil (Décrets de Gratien qui déclara l'Evêque de Rome supérieur à tous les autres, et de Valentinien III qui donna à Léon, dans l'Église, le rang qu'il occupait lui-même dans l'Etat), — la déférence des partis, même en Orient, toutes les fois qu'ils espéraient trouver là un moyen de défense ou de force, — la disposition de ces temps à chercher l'unité extérieure du chef comme on était arrivé à l'unité extérieure du corps, en identifiant l'Eglise visible avec l'Eglise invisible, disposition qui tournait naturellement au profit de Rome par suite de sa prééminence politique, de la vénération des tombeaux de saint Pierre et de saint Paul, de l'interprétation de Matt. XVI, 18, etc., — à quoi il faut joindre l'habileté avec laquelle les papes exploitèrent tout ce qui leur était favorable.

Ce qui démontre sans réplique que cette élévation du siège de Rome tint uniquement aux circonstances, c'est l'élévation du siège de Constantinople, qui n'avait et ne pouvait avoir d'autre titre à la prééminence qu'il obtint que sa qualité de ville impériale. Il n'y a rien là, dès lors, qui légitime les prétentions actuelles, car il n'y a rien qui puisse lier la conscience et la foi.

Le principe qui domine cette première période, où le gouvernement de l'Eglise est essentiellement aristocratique, c'est que les évêques, malgré leur subordination respective (évêques, métropolitains, patriarches) possèdent chacun une part de l'épiscopat universel, dont ils ne doivent compte qu'à Dieu et au Concile. Les germes du système romain peuvent y percer çà et là, l'évêque de Rome étant le premier des évêques comme Rome était la première des villes, mais le système lui-même et la doctrine ecclésiastico-théologique qui lui sert de base n'y existaient pas, bien certainement.

pourra errer : 1° Elle est contraire à toutes les analogies historiques. Non seulement l'Eglise juive, qui avait reçu tant de promesses et qui se trouvait sous une dispensation miraculeuse, tomba fréquemment dans l'erreur, mais il en a été de même des églises chrétiennes de la Judée, de l'Asie, de l'Afrique. La prétention de celle de Rome aurait donc besoin d'être légitimée par des promesses bien formelles ou des faits bien évidents. Or, les promesses lui manquent, nous l'avons vu, et les faits la démentent.

2° L'Eglise romaine s'est mille fois contredite dans ses décrets comme dans ses actes ; et il est sans doute superflu de prouver qu'il y a nécessairement erreur là où il y a contradiction ; le « oui » et le « non » sur une même matière ne peuvent être également vrais. De plus, elle a contredit les Ecritures, et l'on accordera probablement que tout ce qui est en opposition avec la Parole de Dieu, c'est-à-dire avec la vérité et la sainteté, est décidément mauvais et faux. Cet ordre de considérations frappe l'opinion romaine dans toutes ses nuances et sous toutes ses formes. Citons quelques faits :

a) Les papes se sont contredits. Grégoire I[er] en attaquant le patriarche de Constantinople affirme que quiconque prend le nom *d'* « *évêque universel* », *est le précurseur de l'Antéchrist*, et Grégoire VII déclare que *ce titre appartient de droit au Pontife romain*. Nicolas III et Jean XXII décrétèrent *judicialiter* l'un que Jésus-Christ et les apôtres n'ont rien eu en commun ni en propre, et l'autre précisément l'opposé. — Les conciles se sont contredits. Le culte des images, par exemple, condamné par le Concile de Constantinople (754) et par celui de Francfort (794), fut approuvé par le 2° de Nicée (787) et enfin universellement reçu.

b) Les papes et les conciles ont contredit l'Ecriture. Ils ont établi le culte des images contre le 2° commandement du Décalogue (1). Ils ont interdit le mariage aux prêtres sous le prétexte

(1) Nous n'entrons pas ici dans l'examen de la doctrine catholique à cet égard et des distinctions derrière lesquelles elle se retranche. Nous la pre-

qu'il serait pour eux une souillure. (2° Concile de Latran). (Cf. Héb. XIII, 4; I Tim. III, 2; IV, 3. 11. 12). Le Concile de Trente confirma le retranchement de la coupe dans la Sainte-Cène, ce que les papes Gélase et Léon, en combattant les Manichéens, avaient nommé un *sacrilège* (Cf. Matt. XXVI, 27). Ce même concile anathématise quiconque demande que le service divin se célèbre en langue vulgaire (Cf. I Cor. XIV). Il égale la tradition à l'Ecriture (Cf. Matt. XV, 3. 6. 9. 13).

Si ces doctrines, décrétées par les conciles, sanctionnées par les papes, devenues une partie essentielle du Symbole catholique, sont reconnues fausses au jugement de la Parole de vérité, si même une seule d'entre elles se trouve l'être, à la preuve de raisonnement contre l'infaillibilité de l'Église romaine vient se joindre celle de fait.

Et cette preuve, nous aurions pu la laisser faire aux catholiques eux-mêmes. Les Gallicans démontrent contre les Ultramontains que l'infaillibilité ne réside pas dans les papes ; les Ultramontains démontrent contre les Gallicans qu'elle n'est pas dans les conciles ; les extrêmes des deux partis s'accordent à reconnaître qu'on ne saurait la placer dans l'union du concile et du pape. D'où nous n'avons qu'à tirer la conséquence qu'elle ne se trouve nulle part, puisque leurs négations réciproques emportent et annulent leur assertion commune (1).

nons simplement comme un fait, que nous mettons en face des déclarations scripturaires. Cette observation s'applique également à ce qui suit.

(1) Quelques récents apologistes du catholicisme (de Maistre, le baron d'Ekstein, Lamennais, etc.), élargissant, ou plutôt changeant la base de leur argument *historique*, en ont appelé aux antiques traditions, au consentement universel et constant du genre humain, dont Lamennais fit la *raison générale* et l'autorité souveraine ; sorte de christianisme antérieur à Jésus-Christ, qui à force d'étendre le principe du système arrive à l'annuler ; car l'Evangile, au lieu d'être une révélation, n'est plus que la synthèse du passé.

Sous l'empire ou le contrôle de cette *raison* ou de cette *conscience générale* qui devait tout assurer, tout échappe finalement. — Il en est comme

— L'argument traditionnel a été aussi traité, en ces derniers temps, à un tout autre point de vue, par des théologiens que le Catholicisme honore beaucoup, mais qu'il suivra, je pense, fort peu : Mœhler et Newman. Ce n'est plus l'immutabilité du dogme qu'ils plaident, c'est son développement ; ce n'est plus au vieil axiome de Vincent de Lérins qu'ils font appel, c'est à la loi du progrès. Il y a eu d'abord des lacunes ; il a pu y avoir des erreurs dans les croyances générales. Tout n'était primitivement qu'en germe ; ce germe divin s'est épanoui à travers les oppositions et les âges, sous le souffle de l'Esprit-Saint ; l'Eglise, dominant et réglant le travail interne des idées, y sépare incessamment ce qui est vrai et saint, et le fait passer du domaine de l'opinion dans le domaine de la foi. Par là, on s'associe à l'esprit moderne, on cesse de torturer l'histoire, on tourne à son profit des théories nées sur le sol protestant. Tactique brillante, mais périlleuse, car elle enlève au Catholicisme ses positions et ses bases anciennes. Nous doutons que Rome consacre cette tentative plus que celle d'Hermès et de bien d'autres ; elle ne le pourrait qu'en reniant son passé, et renier son passé ce serait se renier elle-même. Avant de nous prendre à cette nouvelle volte-face, attendons qu'elle l'ait sanctionnée.

V

ARGUMENT DE BOSSUET : **« Perpétuelle visibilité et éternelle durée de l'Eglise ». — Les promesses de Jésus-Christ se rapportent surtout à l'Eglise invisible. — Différence radicale entre la « visibilité » et « l'infaillibilité ». — Eglise grecque. — Sens de la promesse de perpétuité et d'indéfectibilité faite à l'Eglise générale.**

Il est un argument qui a fait beaucoup de bruit et que nous ne saurions négliger. Les catholiques ont essayé de déduire l'infaillibilité de l'Eglise de « sa perpétuelle visibilité » combinée

dans le camp opposé du haut-supranaturalisme protestant, qui érige en critère ou facteur souverain la raison ou la conscience religieuse.

avec « son éternelle durée ». Pour eux, ces deux dogmes n'en font qu'un ; ils les établissent l'un par l'autre, en les appuyant sur les mêmes textes (Matt. XVI, 18 et XXVIII, 20). Nos observations précédentes démontrent que ces textes se rapportent à l'Eglise universelle, au Royaume des Cieux ici-bas, à la Chrétienté. C'est par conséquent en abuser que de les appliquer à telle ou telle église particulière, pour en inférer qu'elle ne peut ni périr, ni faillir, ni cesser d'être visible au monde. Il n'y a là qu'une promesse générale dans laquelle on ne peut trouver le dogme romain qu'après l'y avoir mis, par des interprétations arbitraires.

Aussi, à défaut de titres bibliques, clairs et formels, a-t-on encore recours ici à des raisonnements. Voici celui de Bossuet (1) :

« La doctrine de l'Eglise catholique consiste en quatre points, « dont l'enchaînement est inviolable : l'un, que l'Eglise est « visible ; l'autre, qu'elle est toujours ; le troisième, que la vérité « de l'Evangile y est toujours professée par toute la société ; le « quatrième, qu'il n'est pas permis de s'éloigner de sa doctrine, « ce qui veut dire en d'autres termes, qu'elle est infaillible.

« Le premier point est fondé sur un fait constant, c'est que « le terme *église* signifie toujours dans l'Ecriture, et ensuite dans « le langage commun des fidèles, une société visible. Les catho- « liques le posent ainsi, et il a fallu que les protestants en con- « vinssent.

« Le deuxième point, que l'Eglise est toujours, n'est pas « moins constant, puisqu'il est fondé sur les promesses de Jésus- « Christ, dont on convient dans les deux partis.

« De là on *infère* clairement le troisième point, que la vérité « est toujours professée par la société de l'Eglise ; car l'Eglise « n'étant visible que par la profession de la vérité, il s'ensuit « que si elle est toujours et qu'elle soit toujours visible, il ne se

(1) *Hist. des variations*, art. *Eglise*.

« peut qu'elle n'enseigne et ne professe toujours la vérité de « l'Evangile..

« D'où suit aussi clairement le quatrième point, qu'il n'est « pas permis de dire que l'Eglise soit dans l'erreur ou de « s'écarter de sa doctrine.

« Et tout cela est fondé sur la promesse qui est avouée dans « tous les partis ; puisqu'enfin la même promesse qui fait que « l'Eglise est toujours, fait qu'elle est toujours dans l'état qu'em- « porte le terme d'église, par conséquent toujours visible et « toujours enseignant la vérité. »

Voilà certes un argument serré et spécieux. Mais il croule si la première proposition est niée ou contestée ; car c'est sur cette proposition que reposent toutes les autres. Or, nous avons prouvé (1) que quand l'Ecriture parle de l'Eglise en général, elle désigne fréquemment par là l'Eglise intérieure, l'ensemble des vrais disciples, inconnus du monde et connus de Dieu seul, les âmes justifiées et régénérées par la foi, les saints, les élus, le corps mystique de Christ ; distinction d'autant plus importante ici que c'est à cette Eglise intérieure que se rapportent la plupart des promesses. Lorsque Bossuet affirme que les protestants ont été forcés de convenir que le mot *église* signifie toujours dans l'Ecriture une *société visible*, il avance un fait manifestement erroné. Ce peut être l'opinion de quelques théologiens protestants, ce n'est pas et ce n'a jamais été l'opinion protestante. Mais cette proposition fondamentale une fois reconnue fausse, toute l'argumentation tombe, puisque sa base lui manque.

Du reste l'existence et la perpétuité de l'Eglise extérieure elle-même, n'emporte pas nécessairement qu'elle soit toujours visible au monde comme société. Les membres dont elle se compose, les personnes, converties ou inconverties, qui tiennent au Christianisme par un lien quelconque, peuvent en certaines

(1) Ire Partie, ch. III : *Egl. invisible*.

circonstances vivre les uns à côté des autres sans se connaître, ils peuvent se connaître plus ou moins sans se réunir en une association distincte, ils peuvent avoir une organisation et un culte sans être remarqués, parce qu'ils peuvent avoir besoin de s'envelopper de mystère. Ainsi, au temps d'Elie, l'Eglise mosaïque subsistait en Israël, inconnue au monde et à elle-même, chaque fidèle se croyant, comme le Prophète, le seul adorateur du vrai Dieu qui fût demeuré de reste (I Rois XVIII, 19). Ainsi l'Eglise chrétienne, après la crucifixion du Sauveur, se tenait cachée (Jean XX, 19, 26; Act. I, 12, 15), et passait pour anéantie. Ainsi l'Eglise orthodoxe sous certains empereurs, lorsque l'univers *s'étonna de se trouver arien;* ainsi l'Eglise protestante, en France, après la révocation de l'Edit de Nantes; ainsi, pendant la Révolution, cette même église et l'Eglise catholique qui, privées l'une et l'autre de temples, de culte public, de tout moyen de manifester leur foi, furent censées ne plus exister. Or, ce qui a lieu pour les églises particulières peut avoir lieu également pour l'Église universelle.

De plus, la visibilité de l'Eglise et son infaillibilité, au sens romain, sont choses si différentes, qu'on ne saurait conclure de l'une à l'autre que par un abus logique. L'Eglise peut se maintenir, et conserver le dépôt de la vérité en conservant les Saintes Ecritures, et remplir ainsi sa mission, sans le privilège ou le don surnaturel qu'on lui attribue : son existence perpétuelle n'emporte donc pas cette haute prérogative.

Enfin, en accordant le fait de la perpétuelle visibilité, et celui de l'infaillibilité ou de l'indéfectibilité comme sa conséquence, ce double caractère ne prouve rien encore jusqu'à ce qu'on ait démontré qu'il appartient à Rome seule.

L'argument de Bossuet, ainsi que bien d'autres, porte plus loin que ne le veulent les catholiques. S'il prouve pour l'Eglise latine, il prouve tout autant pour l'Eglise grecque et pour l'Eglise orientale, qui sont plus anciennes, et auxquelles il faut bien reconnaître aussi la perpétuité et la visibilité. Les déclarera-t-on

également infaillibles, d'après le principe de l'argumentation? Mais alors, que deviennent les prétentions romaines? Réservera-t-on la prérogative d'infaillibilité à l'Eglise d'Occident en restreignant arbitrairement les conséquences du principe? Mais alors, que devient le principe lui-même? que vaut-il ici, s'il ne vaut pas là?

Répétons que les promesses du Nouveau Testament, où l'argument prend son point d'appui, se rapportent à l'Eglise générale, et encore, pour la plupart, à l'Eglise intérieure ou mystique plus qu'à l'Eglise extérieure. Aucune église particulière n'est autorisée à se les appliquer spécialement et surtout exclusivement, parce qu'aucune n'est à l'abri de la menace adressée à celle d'Ephèse (Apoc. II, 5). Tout ce que ces promesses annoncent d'ailleurs, c'est la perpétuité du Royaume de Jésus-Christ et, par son moyen, la conservation de l'Evangile. Mais de là à l'indéfectibilité de telle ou telle communauté, à l'infaillibilité de tel corps de pasteurs ou de leur chef, il y a loin. L'Eglise, dans sa généralité, peut durer et remplir son but, (le maintien de la vérité sur la terre), quoiqu'elle tombe à certains égards ou à certaines époques dans des erreurs plus ou moins graves; il suffit à l'accomplissement de sa mission qu'elle garde avec intégrité le dépôt des Saintes Ecritures (1). Il en fut ainsi de l'Eglise judaïque qui, à travers ses égarements, ne nous en a pas moins transmis pures les révélations anciennes. L'Eglise chrétienne n'a pas reçu sous ce rapport de privilège spécial. Bien des déclarations bibliques lui ont prédit, au contraire, des temps d'aberration et de corruption profonde : — « *Quand le Fils de l'homme viendra, pensez-vous qu'il trouve de la foi sur la terre?* » (Luc XVIII, 8). — « *Ce jour-là ne viendra point que la révolte ne soit arrivée auparavant, et qu'on n'ait vu paraître l'homme de péché, le fils de perdition : qui s'oppose et qui s'élève au-dessus de tout ce qu'on appelle Dieu, ou qu'on adore, jusqu'à s'asseoir*

(1) Voir notre explication de I Tim. III, 15, p. 215.

comme un Dieu dans le temple de Dieu, voulant passer pour un Dieu... Le mystère d'iniquité se forme déjà... Alors paraîtra ce méchant, que le Seigneur détruira par le souffle de sa bouche, et qu'il abolira par l'éclat de son avènement. Ce méchant viendra avec la force de Satan, avec toute sorte de puissance, avec des signes et de faux miracles, et avec toutes les séductions qui portent à l'iniquité ceux qui périssent, parce qu'ils n'ont point reçu l'amour de la vérité pour être sauvés. C'est pourquoi Dieu leur enverra un esprit d'égarement, en sorte qu'ils croiront au mensonge... » (II Thes. II, 3-12). — « *Dans les derniers temps, quelques-uns se révolteront de la foi, s'attachant à des esprits séducteurs et aux doctrines des démons; enseignant des mensonges par hypocrisie, étant cautérisés dans leur propre conscience; défendant de se marier, commandant de s'abstenir des viandes, etc.* » (I Tim. 1-3). — « *Dans les derniers jours, les hommes seront amateurs d'eux-mêmes, avares, vains, orgueilleux, médisants,... sans affection naturelle, sans fidélité, calomniateurs,... cruels, ennemis des gens de bien; traîtres, emportés, enflés d'orgueil, amateurs des voluptés plutôt que de Dieu; ayant l'apparence de la piété, mais ayant renoncé à sa force.* » (II Tim. III, 2-5).

CHAPITRE III

DOCTRINE PROTESTANTE

I

Pour la Réformation, la « CONFORMITÉ AVEC L'ÉCRITURE » (qui implique la pureté de la doctrine et du culte, la fidèle prédication de la Parole et l'exacte administration des sacrements) est « la marque unique » de la vraie Eglise. — Le Protestantisme posant avant tout la Bible, la vérité de la doctrine constitue pour lui la pureté de l'Eglise. — Au point de vue protestant, la question de la « vraie Eglise » doit donc se résoudre par la comparaison des diverses Eglises entre elles et avec l'Ecriture ; c'est-à-dire par la « Symbolique ».

Après notre examen des prétentions de l'Eglise romaine, la question reste tout entière : A quelles marques reconnaître l'Eglise véritable ou une véritable Eglise?

Les Réformateurs donnèrent pour marque unique la pureté de la doctrine et du culte ou la fidèle prédication de la Parole et l'exacte administration des sacrements ; en d'autres termes, la « conformité avec l'Ecriture » (1).

On a critiqué cette vue comme méconnaissant l'élément constitutif de l'Eglise et s'arrêtant trop à sa forme. C'est oublier que les Réformateurs ne se proposaient pas là de définir l'essence de l'Eglise, mais d'en déterminer le caractère externe. Ce sont des marques, « *notæ* ».

On lui a reproché encore d'être trop dogmatique. Ce qui fait

(1) Calvin : *Inst.*, Liv. IV, ch. I, § 10-12.

membre de l'Eglise, a-t-on dit, ce n'est pas l'admission de tel ou tel symbole, la participation à tel ou tel rite, mais l'union intérieure avec Jésus-Christ, mais la vie de la foi et de la charité. — Sans doute, et les Réformateurs le disent et le répètent continuellement; ce n'est donc pas la question. Il s'agit ici de l'Eglise visible et non de l'Eglise invisible; il s'agit de l'institution au moyen de laquelle doivent se former l'union avec Christ et la vie de la foi. Or, l'union avec Christ, la vie de la foi supposent *une doctrine*. Ainsi, le point de vue de la Réformation reste ou revient toujours.

Ce point de vue fait dominer la Bible sur l'Eglise comme sur chaque fidèle; et c'est là le caractère fondamental, le principe constitutif du Protestantisme; c'est par là surtout qu'il se sépare du Catholicisme; toutes les autres différences viennent de celle-là. D'un côté, la Bible (toute la Bible, rien que la Bible) et rejet de toute doctrine ou pratique qui ne se légitime point par la Bible; de l'autre côté, l'Eglise, source première de la vérité et de la grâce, donnant la Bible elle-même, l'interprétant par son enseignement, la complétant par sa tradition. Le Catholicisme pose d'abord l'Eglise, et arrive *à la Bible par l'Eglise;* le protestantisme pose avant tout la Bible, et arrive *à l'Eglise par la Bible*, parce que, pour lui, la Bible seule est le dépôt de la Parole divine et la règle souveraine de la foi (1). Il est évident

(1) Les Réformateurs, il importe de le rappeler, ne s'en formèrent pas moins une idée très élevée de l'Eglise. « Il faut tenir ce point résolu, dit « Calvin, que par la clémence de Dieu, moyennant le mérite de Jésus-« Christ, par la sanctification de son Esprit, la rémission des péchés nous « a été faite et nous est faite journellement, en tant que nous sommes unis « au corps de l'Eglise. Et de fait, c'est pour cela que le Seigneur a donné « les clefs à son Eglise, afin qu'elle eût la dispensation de cette grâce pour « nous en faire participants... Il faut ici observer trois choses : la « première est que, quelque sainteté qui soit aux fidèles, néanmoins « pendant qu'ils habitent en ce corps mortel, ils ne peuvent subsister « devant Dieu, sinon en ayant rémission de leurs péchés. La deuxième, « que ce bénéfice est donné à l'Eglise comme en garde, tellement que « nous ne pouvons obtenir pardon de nos fautes devant Dieu qu'en

que la vérité de la doctrine, ou la conformité avec l'Evangile, constitue en effet la pureté de l'Eglise, puisqu'au fond la doctrine et l'Eglise ne font qu'un. Une société religieuses, avec ses institutions de discipline et de culte, n'est, en dernière analyse, que l'expression extérieure d'une doctrine religieuse. Une société qui aurait abandonné ou complètement perverti la doctrine chrétienne ne serait plus, en fait, une église chrétienne, lors même qu'elle en retiendrait le nom. Aussi, avons-nous vu que toutes les autres marques auxquelles en appellent les catholiques supposent ou ramènent celle-là ; parce qu'on ne peut, quoi qu'on fasse, se soustraire à la nature des choses. Il en est de même des directions actuelles qui, réduisant tout à la vie, attaquent également la maxime de la Réformation relative à la vraie Eglise ; car la vie évangélique est la vie de la foi, et la foi, redisons-le, implique la connaissance de son objet, par conséquent une doctrine. Pour s'appliquer cette parole de saint Paul : *Christ est ma vie*, il faut avoir le Christ de saint Paul. — La question qui nous occupe doit donc se résoudre par la *Symbolique*, où l'on compare les diverses communions chrétiennes les unes avec les autres et avec l'Ecriture

« persévérant dans la communion d'icelle. Le troisième est que ce bien « nous est distribué et communiqué par les ministres, tant en la prédi- « cation de l'Evangile qu'aux sacrements ; et même, la puissance des clefs « est principalement comprise en cela. » (*Inst.* Liv. IV, ch. I, §§ 21 fin et 22).

Les Réformateurs, en plaçant la seule marque de l'Eglise dans la « conformité avec l'Ecriture », n'allèrent pas jusqu'à exiger une entière pureté de doctrine, de culte, ni de mœurs. Ils firent, à tous ces égards, des concessions fort larges dans l'intérêt de la paix et de l'union (voir *Inst.* Liv. IV, ch. II, § 1). Le principe de l'Eglise, comme institution-extérieure-divine, tenait plus de place et exerçait plus d'empire chez eux qu'il ne l'a fait bien souvent depuis, qu'il ne le fait maintenant.

II

Esquisse d'une Symbolique (1). — Se tenir scrupuleusement au point de vue et dans l'esprit de l'Evangile. — Pour juger entre le Catholicisme et le Protestantisme, on pourrait partir de la base théologique (l'Eglise et la Bible) ou du point de vue interne (justification). — Montrer en quoi le Catholicisme s'écarte du dogme, de la morale, du culte évangéliques (en particulier sous sa forme esthétique). — Procéder de même vis-à-vis du Protestantisme. — Rechercher s'il est fidèle ou infidèle à ses deux grands principes constitutifs (autorité de l'Ecriture et justification par la foi). — Etudier et classer les diverses branches de la Réformation d'après leurs symboles, leurs systèmes, leurs tendances. — Rechercher le principe supérieur autour duquel peut et doit se faire l'unité protestante. — Œuvre difficile, mais obligatoire.

Dans les études comparées sur les différentes églises, on n'a malheureusement fait jusqu'ici que de la *polémique*. Aussi, parmi la multitude de livres qu'a produits la controverse, et dont plusieurs sont pleins de savoir et de talent, a-t-on à désirer encore un ouvrage exact, indépendant, impartial, complet. Il y a là un important travail à exécuter. Mais il faudrait s'y garder soigneusement de ces vues étroites et passionnées, de ces jugements injustes, de ces expressions amères, de ces imputations exagérées et souvent calomnieuses, qui semblent être le caractère et le châtiment des discussions théologiques; il faudrait suivre avec une scrupuleuse fidélité, dans cet examen comparatif des doctrines et des églises, le beau précepte de saint Paul : ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ (Eph. IV, 15); il faudrait se placer, non au point de vue particulier de sa propre communion, mais au point de vue libre et élevé du Nouveau Testament. Or, c'est précisément l'inverse qui a lieu presque toujours. Chacun,

(1) Quel apaisement dans la Chrétienté, quels progrès dans l'avancement du règne de Dieu, si toutes les églises, tous les hommes de science et de foi se pénétraient de l'esprit qui a dicté les considérations suivantes ! (*Edit.*)

posant son symbole ou son système comme l'expression de la saine doctrine, ne s'occupe que d'en faire ressortir la face évangélique et d'en masquer les défectuosités et les lacunes, tandis qu'il ne relève dans les autres symboles ou dans les autres systèmes que les points attaquables, grossissant le mal et niant le bien, ou l'amoindrissant autant qu'il peut; de telle sorte que tout soit vérité et pureté d'une part, erreur et corruption de l'autre. Evidemment cette méthode ne saurait aboutir qu'à des luttes à la fois stériles et irritantes, où la vérité et la charité sont sacrifiées à l'esprit de parti, et dont l'effet nécessaire est d'éterniser les divisions. Le christianisme théorique n'y gagne rien, et le christianisme pratique y perd beaucoup. Il importe souverainement que des procédés plus larges, et par cela même plus équitables, président enfin à ces jugements réciproques.

Ainsi pour le Catholicisme, avec lequel nous avons principalement à faire, tout en montrant en quoi il s'écarte, dans ses principes ou dans ses rites, du *dogme*, de la *morale*, du *culte* évangélique (c'est-à-dire de la pure idée chrétienne), on ne doit pas méconnaître ce qu'il existe nécessairement de vrai, de bon, de saint dans une Eglise qui produit des œuvres si admirables, qui a nourri les Xavier, les Fénelon, les Vincent de Paul, etc.; qui inspire tant d'abnégation et de dévouement, et dont les aberrations elles-mêmes portent quelquefois une empreinte étonnante de foi et d'humilité autant que de ferveur et de soumission. On ne saurait être juste et impartial qu'en se défaisant avant tout de ces préventions extrêmes, nées d'une lutte de trois siècles, de l'opposition des formes et des tendances et de l'habitude de ne se considérer mutuellement qu'à distance et par les côtés les moins favorables. Les deux communions diffèrent tellement au dehors, la direction qu'elles impriment, les moyens qu'elles emploient, leurs principes généraux, leur enseignement, leur culte sont à tant d'égards si divers ou même si contraires, qu'elles semblent presque ne pas pouvoir se comprendre l'une l'autre. C'est un fait qui nous frappe fréquemment dans

les jugements des catholiques les plus éclairés et les plus sincères au sujet du Protestantisme, dont ils pervertissent si étrangement le caractère et le principe fondamental de même que les doctrines particulières. Mais ils nous accusent, à leur tour, d'une injustice ou d'une erreur semblable, et il est fort à craindre qu'ils n'aient aussi raison de leur côté, au moins à quelques égards. Le premier devoir serait donc de se débarrasser des préjugés d'éducation, de percer ces nuages et ces enveloppes pour arriver en quelque sorte au cœur du Catholicisme et saisir de là sa vraie conception de l'Evangile. On trouverait qu'il y a là comme deux religions, résultant, l'une des opinions et des pratiques traditionnelles, l'autre des points fondamentaux du Christianisme, que cette Eglise a toujours maintenus ; éléments hétérogènes qui, dans leurs combinaisons diverses, produisent des doctrines ou des tendances très distinctes, suivant que le premier ou le second domine ; de là vient que si le Catholicisme jette dans de grands écarts et dans de tristes superstitions, il peut aussi développer à un haut degré la vie et les vertus chrétiennes. Plusieurs de ses livres d'édification et de piété respirent l'esprit évangélique le plus élevé et le plus pur ; peut-être même ont-ils, à certains égards, à côté de leurs erreurs confessionnelles, quelque chose de plus complet que les nôtres dans l'exposition du caractère chrétien comme dans les moyens de le former. J'ai spécialement en vue son principe d'abnégation et ses règles d'ascétique. Il y a là certainement bien des excès et des défauts ; mais il y a aussi la culture d'une disposition profondément chrétienne. Le renoncement est le premier pas dans la voie évangélique. Sans détachement, pas de dévouement.

Quoi qu'il en soit du reste de cet aperçu, revenons au travail que nous indiquions, simplement pour donner une idée de ce que nous pensons qu'il devrait être. — Dans cette étude critique, dans cet examen comparatif du Protestantisme et du Catholicisme, on pourrait, pour avoir un principe général autour duquel tout vînt se systématiser ou, du moins, se coordonner, partir

soit de la *base théologique :* l'Eglise d'un côté, et de l'autre la Bible, (point de vue extérieur d'où l'on atteint toutes les questions, dogmatiques, morales, disciplinaires), soit de la *justification*, (point de vue interne, doctrine centrale sur laquelle s'est opérée la séparation). C'est de là que les Réformateurs battirent en brèche l'édifice entier des croyances et des pratiques romaines. De ces deux positions, on peut embrasser les deux systèmes et les juger dans leur antagonisme. Mais nous devons nous borner ici à quelques indications.

Sur le premier chef, le *dogme*, il y aurait d'abord à démêler les doctrines traditionnelles des doctrines bibliques ; ensuite, à établir dans quelle proportion elles s'unissent dans le système commun ; et à montrer, enfin, jusqu'à quel point les premières peuvent défigurer ou dénaturer les secondes. Ainsi, pour le fait fondamental du Christianisme, la rédemption par le sang de Christ, le Catholicisme l'a toujours fermement retenu et hautement proclamé ; il a fait de la croix son étendard et son symbole. Mais, en même temps, il porte de graves atteintes à ce dogme si capital : 1° en confondant la justification avec la sanctification, ce qui le conduit, dans la théorie et plus encore dans la pratique, à mettre l'œuvre de l'homme à côté, si ce n'est au-dessus de l'œuvre de Dieu, et à altérer ainsi profondément le grand principe du *salut par la foi* ou *par grâce*, qui fait l'essence de l'Evangile; 2° en plaçant auprès de Jésus-Christ des médiateurs et des intercesseurs secondaires, vers lesquels il dirige les regards et la confiance des peuples, exposant les âmes à négliger le seul Nom, dans le Ciel et sur la terre, par lequel il nous faille être sauvés et à se détourner de l'unique source des miséricordes.

Un autre trait, qui touche de très près à celui-là, c'est le caractère *sacerdotal* du christianisme romain. L'Eglise ou le clergé y est l'intermédiaire entre le peuple et Dieu, de même que les sacrements y sont le canal de la grâce, tandis que l'Evangile, ayant déchiré le voile qui fermait le Sanctuaire à tout autre que le Grand prêtre, ouvre devant tous un libre accès

au Trône des miséricordes, et établit des communications directes et immédiates entre les croyants et leur Sauveur, les faisant tous « sacrificateurs et rois ».

Dans l'exposé général des altérations que le système romain fait subir au dogme évangélique, il conviendrait d'insister sur ces points, qui intéressent si profondément la doctrine de la grâce et de la vie, et auxquels il serait facile, je le crois, de rattacher tous les autres. Mais, encore une fois, il importerait de s'y garder de ces exagérations communes, où l'on semble oublier que le Catholicisme pose en principe le mérite du Christ et le salut par son nom seul. Il est de fait, et personne ne peut le contester ni l'ignorer, qu'il établit la rédemption pour fondement et pour centre du Christianisme; il y appuie la morale comme la doctrine, il en tire la sanctification aussi bien que le pardon, il y rattache les pratiques les plus solennelles de son culte. « L'huma-« nité pourra se régénérer, dit M. Maret (1), dans le sang du « nouvel Adam. L'homme comprendra qu'il est pardonné parce « qu'il est aimé : aimé, il aimera à son tour; l'image divine se « rétablira au fond de son âme. Par Jésus-Christ, l'homme ren-« trera dans la possession de la vérité et de la charité, il pourra « de nouveau s'unir à Dieu. Uni à Dieu, il jouira de la lumière « et de la liberté véritable, etc. » Voilà bien l'idée protestante, l'idée chrétienne, et l'on pourrait la trouver plus formelle encore dans d'autres auteurs catholiques. « Je déclare en présence de « Celui aux regards de qui rien n'est caché, dit Sylvestre de « Sacy dans son testament, que j'ai toujours vécu dans la foi « de l'Eglise catholique, et que si ma conduite n'a pas toujours « été, ainsi que j'en fais l'humble aveu, conforme aux règles « saintes que cette foi m'imposait, ces fautes n'ont jamais été « chez moi le résultat d'aucun doute sur la vérité de la religion « chrétienne et sur la divinité de son origine. J'espère ferme-« ment qu'elles me seront pardonnées par la miséricorde du Père

(1) *Essai sur le Panthéisme.*

« céleste, en vertu du sacrifice de Jésus-Christ, mon Sauveur, « ne mettant ma confiance en aucun mérite qui me soit propre « et personnel, et reconnaissant du fond du cœur que je ne suis « par moi-même que faiblesse, misère et indigence (1). » Voilà bien une profession de foi protestante (2).

Il faut toujours se souvenir, dans la controverse comme ailleurs, que l'Eglise romaine retient, et retient fortement, tous les points fondamentaux du Christianisme. Seulement elle y ajoute, et les altère en y ajoutant. Le point réel de la discussion entre elle et nous est dans ces additions qu'elle fait à l'Ecriture et dans la funeste influence qu'elles exercent sur la foi et la vie chrétienne. Sans doute, elle tombe aisément dans la doctrine du salut par les œuvres, ou même par les observances cérémonielles, et va jusqu'à compromettre complètement les grands principes de la justification et de la régénération. Mais c'est l'écueil de son dogme, plutôt que son dogme même; comme chez nous l'écueil du Calvinisme rigide est l'antinomisme et celui de l'Arminianisme prononcé, le pélagianisme. Cela tient à la difficulté de concilier les deux grands éléments bibliques : la grâce et l'obligation morale, la justification par la foi et l'absolue nécessité de la sanctification, l'Evangile et la loi, la vie éternelle, don et récompense tout ensemble. Ce qu'il y a à faire vis-à-vis du Symbole catholique comme de tout autre, c'est d'analyser les divers éléments dont il se compose, d'en apprécier la valeur, de montrer comment ils s'allient et se combinent, de caractériser la tendance ou la direction religieuse qui en sort, et de déterminer en quoi, pris dans son ensemble, il est conforme ou contraire aux Ecritures. Mais, pour être juste et réellement utile il faut d'abord être exact, répétons-le. Ne présenter qu'une face des choses, exagérer ici l'erreur et le mal, là la vérité et le bien, avoir un parti pris avant tout examen et ne

(1) Voyez son *éloge* prononcé par M. de Broglie à la Chambre des Pairs.

(2) Nous avons eu d'autres exemples semblables, comme on eut au XVIIe siècle celui des premiers et grands Jansénistes.

chercher qu'à rester vainqueur, est indigne de la sainte cause de l'Evangile.

Dans les points mêmes où le Catholicisme s'écarte le plus de l'Evangile, où il semble jeter dans des voies diamétralement opposées à celle de la vérité et de la grâce, le principe, l'élément chrétien reste toujours au fond ; il peut être saisi, et il l'est fréquemment par les âmes bien disposées. Or, c'est ce que méconnaissent la plupart de nos controversistes. Sur la doctrine de la justification, par exemple, nous soutenons d'ordinaire qu'il enseigne le salut par les œuvres et même par les œuvres extérieures, qu'il anéantit la croix de Christ, qu'il met absolument le mérite de l'homme à la place du don de Dieu, etc., etc. Et, à ne prendre que certains traits de son enseignement, certains de ses livres, certaines de ses pratiques et de ses croyances, ce jugement paraît pleinement légitime. Il ne l'est pas cependant. Aussi, ses théologiens les plus distingués nous accusent-ils de dénaturer la vraie doctrine pour la combattre plus aisément. — Sur l'invocation et l'intercession des Saints, lisez les explications des docteurs, arrêtez-vous aux décisions formelles de Trente, qui seules font autorité, vous verrez cette doctrine se dépouiller de ces caractères de semi-polythéisme sous lesquels elle nous apparaît, et se réduire à un fonds d'idées que vous rejetterez moins pour ses erreurs que pour ses périls. Il faut toujours distinguer le dogme proprement dit, le dogme consacré ou sanctionné, de ses interprétations théologiques et de ses applications pratiques. Il faut aussi le prendre tel que le pose l'Eglise, et non tel que nous le concevons ; autrement, l'on nous accusera avec raison de nous attaquer à notre idée propre plus qu'à la sienne. Il en serait alors de notre critique comme de celle des catholiques, quand ils répètent, depuis trois siècles, et de la meilleure foi du monde ce semble, que le Protestantisme annule la moralité au profit de la religiosité.

Sur le deuxième chef, la *morale*, on aurait à juger la direction que le Catholicisme imprime aux âmes par cette soumission

implicite qu'il exige pour la voix de l'Eglise, et conséquemment pour la parole du prêtre (1), — la tendance des observances cérémonielles et pénales qu'il prescrit, — l'effet de sa distinction des péchés en « véniels » et « mortels », des commandements en « préceptes » et « conseils », et de la route du salut en « voie commune » et « voie de perfection », — ainsi que les résultats naturels de certaines de ses croyances et de ses pratiques, telles que le Purgatoire, la confession, l'absolution.

Sur le troisième chef, *le culte*, il serait aisé de prouver que le Catholicisme s'est éloigné de la simplicité, de la pureté, de la spiritualité évangéliques par la multitude de ses rites, par l'adoration de la Vierge, des saints, de la croix, des images, des reliques, par les pratiques qu'il impose et par le prix qu'il y attache ; en reconnaissant toutefois qu'il a su conserver, mieux que nous peut-être, ce caractère essentiel au service divin, cette puissance secrète et ineffable qui tient à la prière, aux chants sacrés, aux solennités religieuses, et qui atteint jusqu'aux profondeurs de l'âme, au lieu de ne frapper que la seule intelligence. A cet égard, et probablement à d'autres encore, l'opposition nous a jetés dans l'extrême, et notre culte a fini par n'être guère qu'un enseignement. On aurait aussi, dans cet article, à juger la doctrine que les sacrements confèrent la grâce *par eux-mêmes, (opere operato)*, et que leur efficacité dépend non seulement de la disposition de celui qui y participe, mais de l'intention de celui qui les administre.

Ce serait là un ouvrage d'une exécution difficile sans doute, mais plein d'intérêt et d'utilité. On trouverait sous l'idée catholique générale bien des doctrines et des tendances particulières, qu'il serait bon de signaler. Ainsi, le catholicisme de l'Italie et de l'Espagne diffère à beaucoup d'égards, pour le fond comme pour la forme, pour les croyances comme pour les rites, de celui de la France et de l'Allemagne. A part ces différences

(1) Disposition portée à son dernier degré dans les Ordres monastiques : (outil de saint Benoît, — bâton et cadavre de saint Ignace).

de peuple à peuple, il en est d'autres qui tiennent à des causes intérieures et plus profondes ; ainsi le Molinisme et le Jansénisme, le formalisme et le mysticisme, la tendance biblique et la tendance traditionnelle ou populaire ont toujours lutté plus ou moins au sein de cette Eglise, de même que ses divers Ordres monastiques, qui ont tous leur caractère et leur esprit propre, leur conception et leur réalisation particulière du christianisme romain et qui se nommèrent, non sans raison, dans le principe, des *religions*. Il y a lieu d'admirer l'habileté avec laquelle le Catholicisme a su allier le support de tant de divergences avec le maintien de son unité.

Une des formes du Catholicisme qu'il importe le plus d'étudier aujourd'hui, c'est sa forme *esthétique*, si hautement célébrée depuis Chateaubriand. Là, tout se matérialise en quelque manière dans le Christianisme, dogme, morale, culte. En tout, ce qu'on cherche de préférence c'est ce qui frappe l'imagination plus que ce qui réveille la conscience et épure le cœur ; ce sont les émotions que réclame une sorte de sensualisme religieux plus que les effets de la grâce qui régénère ; il semble que l'Evangile nous soit donné pour faire de nous des poètes, des artistes, bien plus que des chrétiens. De là, une disposition singulière à faire ressortir dans la doctrine elle-même des rapports, des contrastes, des harmonies, plutôt que la vérité ; de là surtout, le réveil de toutes les tendances superstitieuses du Moyen Age, la restauration de ce que nous nommons « le catholicisme traditionnel ». Si vous prenez « *l'Exposition du dogme catholique* », par de Génoude (1), vous y trouverez, d'un bout à l'autre, un tout autre caractère que celui que fait attendre naturellement un pareil titre, et que présente le livre de Bossuet que ce titre rappelle (2). Partout, chez le rédacteur de la *Gazette de*

(1) Paris, 1840.

(2) C'est que Bossuet avait devant lui le protestantisme sévère du XVIIe siècle et que M. de Génoude s'adresse à une école éprise d'une vague religiosité.

France, des assertions, des hypothèses, des suppositions, des idées hasardées, des vues et des phrases à effet, partout des traits, etc., à la place d'une exposition réelle, d'une discussion sérieuse et solide ; partout le romantisme, qui substitue l'ombre de la vérité et de la piété à la vérité et à la piété elles-mêmes.

Ainsi, ce qu'on exalte comme les signes de la foi en Italie, ce sont les croix, les statues, les temples, etc.; c'est là ce qui fait la grandeur de Rome et montre à l'œil l'empire du Christianisme sur les peuples. Pas le moindre mot de la conversion, ni de la vie chrétienne proprement dite.

Ainsi, ce qu'on admire, c'est, par exemple, qu'une dame, arrivée en équipage, monte à genoux la *Scala santa* (escalier prétendu du prétoire).

Ainsi, on divinise les Saints. On représente saint Pierre comme l'auteur de l'établissement et de l'accroissement de l'Eglise. « Qui aurait dit aux rois de Rome sur l'Aventin, à la républi- « que au Capitole et aux empereurs sur le Palatin, qu'un jour « un batelier sans armes, sans éloquence, soumettrait Rome, « qui avait vaincu Brennus, etc., etc., parce qu'il demandait à « être crucifié la tête en bas!... Pierre est donc le vainqueur des « vainqueurs de la terre... » (1).

Mais c'est surtout la Vierge qui est l'objet de cette conception du Christianisme, ou de cette poésie dite *religieuse*. On célèbre la Vierge « sortant d'une corbeille de roses, portant une auréole « d'or et d'argent autour de sa tête, ayant à ses pieds l'univers « et le serpent (2). » — Elle a la science de son Fils, la science de Dieu même. — Le salut du monde a dépendu d'elle. — Le Fils et la Mère offrent à Dieu un même holocauste pour les pécheurs. — Associée à l'amour fécond du Père, à la mort vivifiante du Fils, elle nous a enfantés dans le sang de Jésus-Christ. — Elle partage la gloire divine, car elle est la fille, la

(1) Avant-propos, p. XXII.

(2) Eglise de « l'*Annunciata* », à Gênes.

mère, l'épouse de Dieu (1). — Elle est le complément de la Trinité. — Comme au nom de son Fils, tout fléchit à son nom sur la terre, dans les cieux, aux enfers. — Les mérites du Fils obtiennent tout du Père, les mérites de la Mère obtiennent tout du Fils. — Marie, épouse du Saint-Esprit, élève tous les hommes dans son assomption. — Par elle, le Saint-Esprit produit la vie, la grâce et la gloire. — On cite avec éloge ces vers inscrits au-dessous de la Madone de Savone :

In mare irato, in subità procellà
Invoco te, nostra benigna Stella (2).

Est-il possible de pousser plus loin la divinisation de la créature?

Cet ouvrage a été approuvé à Rome. Il y a là évidemment de terribles aberrations, des altérations profondes du pur Christianisme (3).

Cette forme expose à de redoutables attaques, car, que l'incrédule exerce aussi son imagination sur les mystères chrétiens, que deviendront-ils ? qu'on revienne, d'un autre côté, du point de vue esthétique au point de vue rationnel, au point de vue vraiment religieux et moral, et les arguments se transformeront en objections.

Du reste, le Catholicisme est entré dans cette voie par l'effet même de son habileté à exploiter en sa faveur les tendances vives de chaque siècle ; et la tendance esthétique ou romantique a dominé depuis bien des années la littérature.

Il vâ sans dire qu'il faudrait surtout tenir compte dans l'appréciation du Catholicisme, des diverses formes qu'il revêt selon les temps et les lieux, en montrant comment elles sortent de son principe.

(1) Etranges expressions !

(2) Pages 174, 171, 178, 180, 181, 185, 183, 184.

(3) Cette dogmatique nouvelle est bien inférieure à celle du XVIIe siècle, celle des Bossuet, des Bourdaloue, des Massillon, des Fénelon, etc.

Le point le plus vif de la controverse entre les deux cultes est peut-être aujourd'hui celui de leur *influence sociale.* Mais quelque importante que soit cette question, elle n'est que secondaire. Il faut s'attacher surtout à celle que posent l'Evangile et la conscience : *Que faire pour avoir la vie?*

On devrait procéder de la même manière vis-à-vis du Protestantisme qui, dans son opposition avec le Catholicisme et dans son esprit primitif, est le relèvement de la grande doctrine de la grâce. Ce fut là son objet direct et formel, son caractère constitutif au XVI[e] siècle ; s'il s'en est écarté pendant un temps, il y revient de nouveau, et il ne pouvait pas ne pas y revenir sans se renier lui-même. Son principe *fondamental positif* (matériel) est le dogme du salut par le seul nom de Christ, et de la justification par la foi ; comme son principe *fondamental négatif* (formel) est le rejet de toute autre autorité, de toute autre règle que la Bible. Là est sa gloire et sa force ; mais aussi là est son péril ; car s'il formule son principe positif d'une manière trop absolue, il peut aller jusqu'à nier la coopération de l'homme, et par conséquent sa responsabilité ; et alors il compromet une des grandes données de la conscience et de la Bible pour exalter l'autre, il élève le côté religieux du Christianisme, la rédemption, aux dépens du côté moral. De même, s'il pose trop exclusivement son principe négatif, il peut arriver à anéantir l'unité par la fidélité, à faire autant d'églises que de dogmatiques, et à introniser un séparatisme sans règle et sans bornes (Littéralisme biblique, en Angleterre et aux Etats-Unis. — Lardonistes de Lausanne, qui allaient jusqu'à ne vouloir célébrer le culte que dans une chambre-haute).

Quant aux rapports de ressemblance et de différence entre les diverses branches de la Réformation, il aurait suffi autrefois, pour les faire ressortir, de l'étude comparative des symboles ecclésiastiques, parce que ces symboles régnaient véritablement. Aujourd'hui, il importerait beaucoup plus de s'attacher aux sys-

tèmes et aux tendances religieuses qui en découlent. — Il faudrait dégager le principe générateur de chacun de ces systèmes, constater la manière dont il groupe et met en jeu les divers éléments du Christianisme, soit théorique soit pratique, et déterminer quels sont ceux qu'il exagère ou qu'il néglige, qu'il fait dominer outre mesure ou qu'il relègue trop dans l'ombre. — Les systèmes théologiques pourraient de nos jours se diviser en deux grandes classes, selon qu'ils reposent sur la méthode positive (biblique, en Angleterre) ou sur la méthode rationnelle (philosophique, en Allemagne). Les systèmes de chacune de ces deux classes pourraient se subdiviser ensuite sous les trois dénominations de calvinisme, d'arminianisme, de socinianisme (unitaire et rationaliste), en prenant ces mots dans la large acception qu'ils ont reçue en ces derniers temps.

Quoiqu'il convînt de s'occuper des systèmes plus que des églises, parce que les églises protestantes ont généralement perdu leur individualité avec leur ancienne constitution, la caractéristique de quelques communions particulières qui ont une physionomie prononcée, (les Quakers, par exemple, les Moraves, les Wesleyens), serait intéressante et instructive. On verrait chacune d'elles mettre en relief quelque face spéciale de la doctrine et de la vie chrétienne, en présentant toutes un fonds commun. Il résulterait de là plus de support et de respect mutuel; on entreverrait, à travers les divergences, un principe identique et supérieur, qui peut relier en un seul faisceau toutes les fractions du Protestantisme évangélique, à l'exception du socinianisme extrême et du rationalisme absolu, qui sont décidément infidèles au principe protestant. L'habitude de regarder à ce qui rapproche autant qu'à ce qui éloigne, et de traiter l'erreur comme une maladie plutôt que comme un crime, développerait un esprit de paix, de concorde, d'humble et douce tolérance, où la vérité et la charité gagneraient également. Nous ne saurions trop hâter de nos vœux et de nos efforts le temps

où la polémique sera ainsi remplacée par la « Symbolique » (1). *Note postérieure* (2) : — Œuvre difficile, mais qui devient obligatoire dans la crise où nous nous trouvons de nouveau. Le courant du XIX[e] siècle pose la même question suprême qu'avait posée le courant du XVIII[e]. Elle n'est plus, comme dans les époques organiques, entre les diverses formes ou les diverses directions de la foi, elle est entre la foi et l'incrédulité. Pour le christianisme évangélique, pour le christianisme surnaturel et réel, il s'agit d'être ou de n'être pas. Des deux maximes du Seigneur : « *Celui qui n'assemble pas avec moi disperse* » et « *Celui qui n'est pas contre nous est pour nous* », chacune vraie à sa place, c'est à la dernière que nous devons regarder par-dessus tout.

Au fait, l'état actuel des choses place devant nous trois directions générales : le Catholicisme, le Protestantisme, et ce que nous nommerons « rationalisme », c'est-à-dire ce qui relève du principe d'autonomie, quelque supranaturaliste qu'il soit, à divers égards, dans son dogme. Ce sont trois conceptions de la vérité chrétienne et par suite de la communauté chrétienne, ayant chacune sa base, sa règle, son autorité spéciale; l'une, l'Eglise; l'autre, l'Ecriture; la troisième, la raison ou la conscience.

Construisant sur des fondements si différents, elles aboutissent à des dogmatiques non seulement différentes, mais contraires. Le moyen le plus direct, le seul réellement effectif de les juger, est la constatation du *vrai principe chrétien*.

(1) La « *Symbolique* » de Winer est une nomenclature; celle de Mœhler n'est que de la polémique.

(2) Probablement contemporaine de la broch. de P. F. Jalaguier : *Du principe chrétien*, etc. (Toulouse, 1853.) (*Edit.*)

III

Réponse aux objections des catholiques contre le principe protestant.

Au principe protestant, qui fait consister la seule marque formelle de la vraie Eglise dans la pureté de la doctrine, les catholiques opposent diverses difficultés. — Ils disent que c'est livrer toutes choses au jugement individuel et ouvrir la voie à des écarts et à des dangers innombrables ; — que « la marque » (1) d'un objet quelconque doit avoir une évidence propre tellement sensible, qu'elle frappe et se légitime par elle-même ; — que l'examen de l'Eglise, avec ses caractères et ses titres extérieurs, est aisé et sûr, tandis que celui de la doctrine est difficile, incertain et périlleux ; — que nous méritons bien plus qu'eux le reproche que nous leur adressons de rouler dans une sorte de cercle, puisque nous basons l'obligation de s'attacher à l'Eglise la plus pure sur ce qu'elle nourrit les âmes de la vérité salutaire, et que nous supposons ensuite la connaissance de cette vérité pour discerner entre les églises quelle est la plus pure et la plus sainte.

Sans discuter ces objections en détail, bornons-nous à répondre : — que la pureté de la doctrine constituant la pureté de l'Eglise, puisque la direction de la vie spirituelle en dépend, il est impossible de juger l'Eglise autrement que par la doctrine ; c'est une nécessité qui sort de la nature des choses, ainsi que nous l'avons déjà vu, et à laquelle les catholiques eux-mêmes ne peuvent échapper, quoi qu'ils fassent ; — que, soit qu'on procède par l'examen de l'Eglise ou par celui de la doctrine, on fait également appel au jugement particulier, et qu'on ne saurait faire peser sur un seul parti la responsabilité d'une méthode à

(1) Je rappelle que le point de vue catholique porte à préférer ici cette expression à celle de « preuve », et que cette terminologie fut retenue dans la controverse pendant fort longtemps.

laquelle on a recours des deux côtés; — que l'examen de l'Eglise, pour peu qu'on aille au fond des choses, soulève autant de difficultés que celui de la doctrine qu'il implique en dernière analyse; — que le paralogisme dont on nous accuse serait réel si nous ne connaissions la doctrine que par l'Eglise, comme le veulent les catholiques; mais, en dehors et au-dessus des églises et des doctrines, il y a pour nous l'Ecriture, charte éternelle de la Chrétienté, qui les juge les unes et les autres parce qu'elle les fonde seule. Dieu nous dit : « *A la loi et au témoignage!* ». Jésus-Christ et les apôtres recourent sans cesse à l'Ancien Testament pour démontrer la divinité de leur mission et de leur parole; c'est la marque ou la preuve à laquelle ils en appellent le plus fréquemment; leur exemple doit être ici notre règle; notre sûreté, aussi bien que notre obligation, étant de nous soumettre à l'ordre établi de Dieu. Ce fut, au fond, le principe des anciens Pères : « Ceux qui veulent connaître « quelle est la vraie Eglise, dit saint Chrysostôme (1), ne le « peuvent que par les Ecritures. »

En résumé, nous n'avons d'autre critère positif de la vérité d'une église que la vérité de sa doctrine, ni d'autre moyen de constater la vérité d'une doctrine que l'Ecriture sainte, méditée dans un esprit de foi, d'humilité et de prière, avec la confiance que le secours d'En Haut, qui nous est promis (Luc XI, 13; Jacq. I, 5), ne nous manquera point si nous l'implorons. Chacun est tenu de puiser à ses risques et périls, pour ainsi parler, dans le Livre des révélations, car chacun rendra compte pour soi-même.

En vain signalerait-on les inconvénients de cet ordre de choses, et montrerait-on qu'il y en aurait un autre plus simple et plus sûr, si l'on ne prouve d'abord que ce dernier existe réellement. Les utopies ne mènent à rien, au contraire elles égarent. Une église infaillible, qui se légitimerait par elle-même, qui sépare-

(1) *Homél. sur Matt. XXIV.*

rait sans cesse la vérité de l'erreur dans le cours des âges et tiendrait les âmes éloignées des voies de la perdition, que l'esprit de mensonge essaie d'ouvrir devant elles, serait une excellente institution, nous pouvons l'accorder ; une panacée universelle serait aussi très précieuse. Mais il ne paraît pas que Dieu ait voulu nous donner ni l'une ni l'autre ; et, certainement, Dieu sait mieux que nous ce qui convient. Usons, avec une humble gratitude, des dons et des secours qu'il nous offre sous la dispensation où il nous a placés, au lieu de nous en priver peut-être en voulant nous placer nous-mêmes sous une dispensation imaginaire (1).

Le principe que tout croyant est appelé, quant à ce qui le concerne, à être juge en dernier ressort des doctrines et des églises, ou plutôt de les traduire au Tribunal suprême de l'Ecriture, règle souveraine de la vérité, que c'est là un droit en tout temps, que ce peut être un devoir en certaines circonstances, ce principe n'est au fond que le principe de la liberté de conscience et de culte, universellement reconnu aujourd'hui, sinon encore universellement appliqué, et concédé plus ou moins par les catholiques eux-mêmes (2).

(1) *Autres objections :* 1° En fait, la masse des protestants ne fait pas usage de son droit, elle croit sur autorité. — Oui, mais le droit et le principe restent. Il en est dans la religion comme dans la science (astronomie, par ex.) 2° Ce principe anéantit et l'Eglise et le ministère, puisqu'il pose la Bible comme suffisant à chacun. — Non, car la Bible elle-même reconnaît l'institution de l'Eglise et du ministère et fait une obligation de s'y soumettre.

(2) Ceci n'est plus soutenable.— Sans doute, on rencontre encore aujourd'hui dans le monde, voire même dans le clergé et dans la presse, des catholiques inconséquents qui prônent la liberté de conscience ou qui s'y résignent. Mais le Catholicisme dans son ensemble, celui des conciles et des papes, celui des Jésuites, des Assomptionnistes, des Dominicains, ne renonce nullement à son vieux principe d'intolérance, fruit naturel de son exclusivisme. Il peut le voiler plus ou moins, selon les temps ; mais, bien qu'il en meure, comme d'un infaillible poison dont serait saturé tout son organisme, il ne veut, ni ne peut l'abandonner. Voué, par le fait même de son orgueilleuse et fatale doctrine de l'Eglise, à la négation de toute liberté individuelle, à

Du reste, l'exercice de ce droit, l'accomplissement de ce devoir dans ses limites scripturaires, n'est pas aussi difficile, il faut le répéter, qu'on veut bien le dire et qu'il pourrait le sembler au premier abord. La vérité chrétienne se révèle surtout aux âmes simples, aux esprits et aux cœurs bien disposés qui veulent réellement être *enseignés de Dieu*. Les grandes doctrines dogmatiques et morales, celles qui intéressent réellement la vie spirituelle, sont à la surface du Nouveau Testament ; on en ressent partout la présence quand on le lit avec la docilité de la foi ; tout en porte à l'âme l'impression, si ce n'est la notion abstraite et la formule théologique. Le savant n'a, à cet égard, aucun avantage sur l'homme du peuple, car ce ne sont pas seulement les gens sans culture « *dont le dieu de ce siècle aveugle l'entendement, afin qu'ils ne soient pas éclairés par la lumière du glorieux Evangile de Christ* » (II Cor. IV, 4). Le Sauveur n'a-t-il pas dit : « *Je te loue, ô Père, etc...* » (Luc X, 21) ?

La voie de la vérité et de la vie est clairement marquée dans les Saintes Ecritures. Les doctrines essentielles au salut y sont répandues de manière à être sensibles à tous les yeux et à tous les cœurs qui veulent s'ouvrir. Le *témoignage* de l'Eternel est assuré et donne la sagesse aux simples (Ps. XIX, 7). Dieu enseigne sa voie aux humbles (Ps. XXV, 9 et 4. 5. 12. 14 ; Matt. XI, 25. 26.). Est-il possible, par exemple, à moins d'être aveuglé par l'esprit de système, de ne pas voir dans la Bible la Providence, l'immortalité de l'âme, la résurrection des corps, le jugement, les rétributions éternelles, l'état de corruption et de

l'étouffement des consciences, au souverain mépris de la personne humaine, le Catholicisme se rend coupable du *péché contre le Saint-Esprit*, le seul qui ne puisse être remis ni dans ce monde ni dans l'autre ; et son état actuel montre bien que c'est là le grand *péché mortel*. « Le Catholicisme n'est plus « qu'un cadavre ; il subsiste comme institution, il n'existe plus comme « principe de vie » (1). — L'auteur d'une « Symbolique » trouverait dans l'étude de ce principe de mort et de ses résultats de puissants arguments en faveur du Protestantisme. (*Edit.*)

(1) L. Lafon : *Vie Nouvelle*, 5 août 1899.

condamnation où se trouve l'homme, la venue du Fils de Dieu, sa mort pour la rédemption du monde, la justification par la foi, la promesse du Saint-Esprit, la nécessité de la sanctification, etc. Et n'est-ce pas là ce qui importe réellement?

Il existe des préventions scientifiques aussi bien que des préjugés populaires. Le goût des spéculations, l'orgueil de la raison, le désir de comprendre pour croire, l'esprit de système, l'influence de certaines idées érigées en principes peuvent, comme l'ignorance et plus peut-être, jeter sur le cœur ce voile qui cache la vérité; outre que la grande cause de l'incrédulité et de l'erreur étant essentiellement *morale*, agit avec la même force à tous les degrés de développement intellectuel. Faut-il beaucoup de science, ne suffit-il pas d'une attention impartiale et docile pour reconnaître, par exemple, que le système socinien ou rationaliste et le système romain ne sont point bibliques? que l'un tronque l'Evangile et en retranche tout ce qui en fait la vertu vivifiante, et que l'autre y ajoute des doctrines et des observances qui le dénaturent? Les faits ne sont-ils pas là d'ailleurs pour démontrer que dans les contrées protestantes le socinianisme tombe à mesure que l'autorité de la Bible se relève, que le rationalisme ne s'y maintient qu'en déclinant cette autorité (Allemagne). Les faits ne sont-ils pas là encore pour prouver que dans les contrées catholiques où le Livre saint a été répandu, bien des personnes, en le lisant avec simplicité, ont été détachées peu à peu, à leur insu, presque malgré elles, de leurs idées anciennes et se sont effrayées de se trouver protestantes lorsqu'elles ont voulu se rendre compte de leur foi. Rome a tremblé avec raison devant les Sociétés bibliques. Nos dissensions intestines l'ont peut-être seules sauvée d'une nouvelle Réforme.

Dans la question actuelle, ne l'oublions pas, il ne s'agit que des grandes doctrines, de ce qui concerne directement la voie du salut et le moyen de justification et de régénération, de ce qui intéresse essentiellement la foi, la conscience, la vie, de ce

qui constitue le fond substantiel du Christianisme. Sur tout ce qui est secondaire, le Nouveau Testament prescrit le support par ses préceptes et ses exemples. Chercher la vérité et la pureté parfaites dans une communion extérieure, ce serait méconnaître la nature de l'homme ainsi que celle de l'Eglise visible. La perfection n'est ici-bas le partage d'aucun individu, ni, à plus forte raison, d'aucune société. Or, dans l'examen des grands principes, seuls en cause ici, il n'est besoin que de ce degré de lumière, de ce genre d'évidence qui est à la portée de tout le monde. C'est en ce sens que chacun est obligé, quant à lui, de juger d'après l'Ecriture l'enseignement, le culte, la tendance religieuse des églises, comme firent les juifs de Bérée pour la prédication de saint Paul (Act. XVII, 11) ; c'est en ce sens que nous pouvons accepter ce vers fameux :

« Tout protestant est pape, une Bible à la main. »

CHAPITRE IV

DOCTRINE DES POINTS FONDAMENTAUX (1)

I

Importance de cette doctrine **considérée au double point de vue du système chrétien et de l'organisation ecclésiastique.— Distinction en points fondamentaux de « premier ordre » et de « second ordre », légitimée 1° par le raisonnement analogique ; 2° par l'Ecriture ; 3° par l'opinion générale et constante. — Doctrine rejetée par l'extrême latitudinarisme et l'extrême séparatisme ; toujours combattue par le Catholicisme, qui la retient pourtant. — Objections de Lamennais.**

Nous arrivons à une doctrine jugée fort importante autrefois et presque abandonnée en ces derniers temps, celle des « articles » ou « points fondamentaux ». Il nous semble qu'on a eu tort de la négliger ainsi. Nous croyons qu'elle est fondée dans la nature des choses et dans l'esprit général du Christianisme, qu'essentielle en tout temps, elle l'est surtout à une époque de transition comme la nôtre, où les Eglises réformées tendent, au travers de leurs luttes, à une organisation nouvelle, et qu'elle doit tôt ou tard reprendre en théologie la haute place dont on l'a dépouillée, car elle peut *seule* fournir la base de l'unité protestante. Sans

(1) La doctrine des Points fondamentaux tient à l'essence même du Protestantisme ; — il faut donc la considérer comme complémentaire de la doctrine protestante; — mais elle ne lui appartient pas exclusivement, toutes les Eglises pouvant, en principe, la revendiquer pour elles-mêmes ; c'est pourquoi nous lui avons attribué un chapitre spécial. (*Edit.*)

doute, elle soulève des difficultés nombreuses et graves; mais ce n'est pas une raison de la laisser tomber si elle est vraie en elle-même. Quelle est la doctrine qui ne donne lieu à des objections plus ou moins fondées? (1)

On peut considérer les points fondamentaux dans leur rapport avec le salut individuel, ou avec le système chrétien, ou avec l'organisation ecclésiastique; on peut s'en occuper dans le but de déterminer le degré de connaissance et de foi nécessaire pour avoir la vie éternelle, ou de constater quels sont les traits dominants, et en quelque sorte les principes générateurs de la dogmatique, ou de fixer et de garantir les grandes croyances essentielles à l'ordre et au gouvernement de l'Eglise, et qui doivent former comme sa charte constitutionnelle (2).

C'est au premier égard, comme moyen de déterminer les croyances essentielles au salut, qu'on envisage ordinairement la doctrine des points fondamentaux. Or, c'est justement en la prenant sous cet aspect qu'on y rencontre des difficultés infinies et insurmontables. Comment établir avec quelque certitude, comment déterminer avec quelque précision la somme de lumières absolument indispensable pour participer aux grâces ou aux espérances évangéliques? Comment marquer avec exactitude ce qu'il faut que chacun sache et croie, soit de l'ensemble des doctrines soit de telle ou telle doctrine en particulier, avant d'être réellement en Christ? Quelle main d'homme oserait tracer entre

(1) Cette prévision commence à se réaliser. *La doctrine des Points fondamentaux* se relève de divers côtés et se pose comme capitale. Elle est à la base du mouvement, de jour en jour plus profond et plus étendu, dont *l'Alliance évangélique* est un produit et une expression. — (Note de 1864).

(2) Cette distinction, que j'avais indiquée d'après la nature même des choses, a été faite par nos anciens théologiens. Turrettin parle de certaines personnes qui établissent trois genres d'articles fondamentaux : *necessaria ad salutem, necessaria ad religionem, necessaria ad ecclesiam.* Mais c'est le point de vue du salut qui dominait toujours à cette époque; c'est par cette question qu'on résolvait les deux autres, les considérant comme identiques en principe.

la vérité et l'erreur, entre la conviction et le doute, entre la connaissance et l'ignorance, la limite rigoureuse qui sépare fatalement le salut de la perdition? Dans l'immense variété des circonstances où les fils d'Adam se trouvent placés, l'obligation est-elle la même pour tous? Et puis, la connaissance est-elle le seul élément de la vie religieuse? N'y a-t-il pas, par-delà, les dispositions intérieures, auxquelles Dieu a surtout égard? Si du moins l'adhésion de l'esprit à la vérité, si l'acquiescement de l'intelligence entraînait toujours la soumission du cœur et de la volonté, alors la connaissance ou la croyance pourrait servir en effet de mesure et d'échelle proportionnelle. Mais il n'en est pas ainsi, bien s'en faut. On rencontre mille fois la mort spirituelle avec des notions très étendues et très exactes de l'Evangile, et la vie spirituelle avec des lacunes ou même des erreurs graves dans la foi. Supposerons-nous la vie où nous voyons la mort, et la mort où nous voyons la vie? Ou plutôt, comme Pierre en présence de l'effusion du Saint-Esprit sur les Gentils, ne reconnaîtrons-nous pas le don de Dieu partout où il se manifeste? (Act. XI, 15-17).

Sans doute, la vérité et la sainteté sont étroitement unies ensemble, l'une étant la rectitude intellectuelle, l'autre la rectitude morale, l'une étant la lumière de la foi, l'autre la vie de la foi; elles s'appellent, se soutiennent, s'engendrent mutuellement, et, dans leur plein développement, elles s'identifient et se confondent peut-être. Mais tout est imparfait chez l'homme, et, par cela même désordonné et anormal; il existe en lui des anomalies étranges, des péripéties et des irrégularités inconcevables, des mystères qu'on ne saurait sonder. Quelques rayons brisés de la vérité qui affranchit et sanctifie font une plus vive impression chez certaines âmes, et y éveillent plus de foi et de piété qu'une lumière abondante et pure chez beaucoup d'autres : de même que de pauvres aliments entretiennent ici une santé vigoureuse et brillante, tandis que la nourriture la plus substantielle laisse là dans la faiblesse et la langueur. Or, il faut se souvenir qu'au

point de vue du salut, ce qui importe, c'est moins l'admission ou la profession de la vérité, que son action sur le cœur.

Sans doute encore, partout où existe la vie, dans le sens évangélique, il existe aussi nécessairement le fond de la vérité chrétienne; partout où se montrent le besoin de pardon et de régénération, la faim et la soif de la justice, le recours à la grâce, la confiance en la céleste miséricorde, etc., il doit y avoir une connaissance plus ou moins développée de la corruption humaine, du Dieu saint et bon, de la loi et de l'Evangile; mais tout cela peut être un sentiment plutôt qu'une notion claire, et laisser subsister beaucoup de lacunes, et se mêler à beaucoup de ténèbres et d'erreurs. Ce n'est pas assez pour la question théologique et ecclésiastique en même temps que religieuse, qu'il s'agit de décider; il y faut une formule précise des dogmes ou des faits évangéliques, puisqu'il faut marquer le degré de connaissance et de croyance avec lequel on est sauvé, sans lequel on ne l'est pas. Et c'est bien ainsi qu'on l'a entendu.

Il est évident que la doctrine des points fondamentaux, envisagée à ce point de vue, présente des difficultés invincibles, dès qu'on veut aller tant soit peu au fond des choses. De là, plus que de toute autre cause, le discrédit et l'abandon où elle est tombée.

Mais les difficultés ne sont plus les mêmes, quand on la pose et qu'on l'étudie simplement dans ses rapports avec la dogmatique chrétienne ou avec l'organisation ecclésiastique. On n'entre plus alors dans ces profondeurs insondables, dans ces mystérieuses anomalies que présente l'âme mise en contact avec la vérité ou en communion avec Dieu et avec le Sauveur. On est sur un terrain plus ferme et mieux connu; on juge ce qu'on a droit de juger, car on peut, certes, constater et déterminer quels sont, parmi les dogmes du Christianisme, ceux qui tiennent tellement à son essence, à son but, à son plan, à son caractère propre que, si on les néglige ou si on les nie, on soit conduit logiquement et forcément à changer la forme, la tendance, la nature

de tout le système évangélique. On peut déterminer également quelles sont les doctrines générales dont la profession est nécessaire à une église pour qu'elle ait cette unité d'enseignement et de direction, cette communauté de vie qu'exige l'association religieuse. Ces deux points de vue, qu'il est facile de réunir en un, laissent les choses cachées «*qui sont pour l'Eternel*» et ne s'arrêtent qu'aux choses révélées « *qui sont pour nous et pour nos enfants* » ; ils placent dans des recherches pleinement légitimes, et tout à fait analogues à celles de l'histoire, de la philosophie et de la haute politique. L'histoire de la philosophie expose, compare, juge les systèmes en les ramenant à leurs principes caractéristiques ou générateurs ; la haute politique dégage des règles générales celles qui, donnant en quelque sorte l'esprit de la législation, doivent entrer dans la loi constitutionnelle, afin de garantir à la fois la liberté et l'ordre et d'imprimer à l'être une forme et une marche déterminées. Voilà précisément ce qu'on essaie vis-à-vis du Christianisme et de l'Eglise, par la doctrine des points fondamentaux. On s'y propose d'établir quels sont les éléments intégrants du système évangélique et de l'association religieuse, c'est-à-dire ceux qu'il faut revêtir d'un caractère spécial et normatif, en laissant libre tout le reste. Ainsi envisagée, cette doctrine devient infiniment plus simple, plus certaine, plus positive. Et, au fait, ce n'est que sous cette face qu'elle a réellement de l'intérêt et de la valeur. Traitée dans ses rapports avec le salut, elle ne mène qu'à des résultats douteux et à de stériles discussions, par l'impuissance où l'on est de tenir compte de toutes les causes qui influent sur le développement intérieur de l'homme, et, ce qui est pire, elle peut jeter dans le formalisme de l'orthodoxie, car le cœur est prompt à s'appuyer sur la lettre-morte d'un symbole, de l'admission duquel la grâce et la vie semblent dépendre avant tout. (Symb. d'Athanase, par exemple).

Certaines directions théologiques et critiques du moment rendent nécessaire une autre observation préalable. Nous sup-

posons l'autorité théopneustique de l'Ecriture pleinement reconnue, c'est-à-dire que nous faisons du principe protestant notre point de départ et d'appui. Il est bien clair que ces recherches seraient plus que vaines sur le terrain de l'idéalisme ou du rationalisme, qui substituent à la révélation biblique une philosophie dite chrétienne, dont les principes changent du tout au tout à chaque revirement de la pensée. — Il est clair encore que si nous n'avions pas un document assuré du contenu substantiel et vital du Christianisme, nous n'aurions pas non plus de critère certain pour y discerner ce qui est vraiment fondamental. Substituez à la norme scripturaire la simple conscience religieuse et morale, ou même ce qu'on nomme, en un sens si indéfini, la conscience chrétienne, vous intronisez un individualisme dogmatique illimité, d'où résultera un individualisme ecclésiastique correspondant (1). — Ces remarques faites, venons à la doctrine même.

On appelle « points » ou « articles de foi », (αρθρα τῆς πιστεως), les diverses croyances évangéliques. La division de ces articles en *fondamentaux* et *non fondamentaux* paraît avoir son origine dans la représentation de l'Eglise et de la doctrine chrétienne sous l'emblême d'un édifice ou d'un temple, image fréquente chez les écrivains du Nouveau Testament. (I Cor. III. 9.17); Eph. II, 20 ; I Pier. II, 4.7; Matt. VII, 24-26). Dans cet édifice spirituel, il y a d'abord le fondement sur lequel tout repose (I Cor. III, 11 ; Matt. XXI, 42; Act. IV, 11 ; Eph. II, 20-21). Ce qui tient au fondement, au point de ne pouvoir en être séparé sans renverser ou ébranler le fondement lui-même, est dit *fondamental de premier ordre;* ce qui y tient d'une manière

(1) Ainsi se montre à tous égards dans les questions d'ecclésiologie cette action universelle et souveraine du principe théologique que nous avons signalée ailleurs (Voy. *Introd. à la dogm.* passim). — Ainsi se pose aujourd'hui en première ligne un article qui n'était pas même mentionné autrefois, parce qu'il était de toutes parts pleinement reconnu, celui de la norme scripturaire.

moins étroite et moins nécessaire, quoiqu'il y soit pourtant indispensable, est dit *fondamental de deuxième ordre;* ce qui ne tient pas essentiellement au fondement et ne sert qu'au complément ou à l'ornement de l'édifice, est dit *non fondamental.* — (On distingue ce qui est fondamental *a parte ante* et ce qui l'est *a parte post,* en d'autres termes les points fondamentaux antécédents et les points fondamentaux subséquents. On nomme fondamental *a parte ante* ce que le fondement suppose. Le salut par Christ étant le fait dominant, le but suprême de l'Evangile, et en un sens l'Evangile même, et ce fait impliquant l'existence de Dieu, la Providence, les rétributions futures, la corruption de l'homme et sa condamnation, etc., ces dogmes sont des points fondamentaux *a parte ante*, ou antécédents. On nomme fondamental *a parte post* ce qui sort nécessairement du fondement, une fois posé et reconnu; ainsi le salut en Jésus-Christ entraînant la rédemption par son sang, la justification par la foi ou par grâce, la régénération par le Saint-Esprit, etc., ces dogmes sont des points fondamentaux *a parte post,* ou subséquents).

Deux questions s'offrent ici : 1° Cette division des articles de foi en fondamentaux et non fondamentaux est-elle légitime? 2° Comment l'établir ou l'opérer (1)?

a) Par le raisonnement analogique. — En tout système, théologique ou philosophique, il y a des principes généraux qui le

(1) Dans tout cet article va régner une prédominance du côté doctrinal de l'Evangile, légitime en droit, je le pense, quoique peut-être excessive en fait. Qu'on dise que le Christianisme est une vie, nous n'y contestons point. Religieusement, il n'est rien, s'il n'est pas cela. Mais cette vie est la vie de la foi, et la vie de la foi a nécessairement pour base ou pour racine la doctrine de la foi, car, pour croire, il faut connaître. C'est en ce sens que la vérité et la vie s'unissent bien souvent jusqu'à se confondre dans les Livres saints. — Posez simplement Jésus-Christ, je le veux bien, puisque tout est en lui et par lui. Mais là encore, pour avoir la foi, et par la foi la vie, il faut une notion préalable de sa personne, de son œuvre, de sa grâce. M'unirai-je à lui de la même manière, si je le crois seulement

dominent, lui donnent son caractère, sa forme, sa tendance propre, le font ce qu'il est, et avec lesquels il tombe où se maintient. Personne ne songe à le contester pour le panthéisme ou le théisme, par exemple, ni pour certaines formes du Christianisme telles que le Catholicisme et le Protestantisme, ni pour des théories chrétiennes particulières, comme le Jansénisme et le Molinisme chez les catholiques, ou le Calvinisme et l'Arminianisme chez les réformés. Il doit donc en être ainsi dans le Christianisme lui-même, quoiqu'il n'ait pas reçu un arrangement systématique. Il s'y trouve, en effet, des doctrines qui le caractérisent et le constituent, qui font sa force et sa vie, qui lui sont absolument essentielles, et d'autres qui éclaircissent ou complètent seulement les premières. On en est bientôt convaincu, pour peu qu'on l'examine au point de vue dogmatique, ou au point de vue pratique, ou au point de vue ecclésiastique.

On ne pourrait le nier qu'en soutenant que rien n'est fondamental ou que tout l'est également; car il faut choisir entre ces deux alternatives si l'on rejette la distinction; et l'une comme l'autre mène à l'absurde, puisque, d'après l'une on pourrait être chrétien en niant tous les articles de la foi chrétienne, tandis que, d'après l'autre, on ne pourrait l'être si on en méconnaissait un seul.

b) Par l'Ecriture. — Bien certainement l'Ecriture sainte ne donne pas d'une manière directe, explicite, formelle, la théorie des points fondamentaux telle que nous la discutons aujourd'hui, elle ne la pose pas comme nous la posons; mais elle l'autorise manifestement, elle en renferme le germe et, si je puis ainsi dire, l'esprit. Saint Paul décrit (I Cor. III, 10-15) l'œuvre des docteurs chrétiens; il les montre posant sur le fondement, les uns de l'or, de l'argent, des pierres précieuses,

l'homme idéal, que si je le crois *mon Seigneur* et *mon Dieu?* Son action sur moi sera proportionnelle au rapport dans lequel j'entrerai avec lui, comme ce rapport sera lui-même proportionnel à ma conviction de ce qu'il est pour moi.

les autres du bois, du foin, du chaume, c'est-à-dire que les uns unissent aux vérités capitales les vérités secondaires, élevant leur système entier selon l'analogie de la foi, tandis que les autres y mêlent des opinions humaines, des vues étrangères ou fausses. Au jour de l'épreuve, l'ouvrage des premiers demeure et ils en sont récompensés; celui des autres périt, mais ils se sauvent eux-mêmes, au milieu des ruines, parce qu'ils avaient pourtant bâti sur le Rocher des siècles, en d'autres termes parce que, malgré leurs aberrations, ils avaient retenu les doctrines essentielles et vitales. La distinction des points fondamentaux et non fondamentaux est bien positivement impliquée dans ce passage; elle en forme la base évidente; toute la série des idées s'y rapporte, toute l'argumentation s'y appuie, et ce seul texte démontrerait la conformité de notre doctrine avec l'esprit des Ecritures; mais il n'est pas le seul.

Il est parlé, Héb. V, 12, des στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς (πρῶτα) τῶν λογίων τοῦ Θεοῦ, et VI, 1, du θεμέλιον (1); c'est-à-dire des éléments du Christianisme, de ces vérités premières et fondamentales qui firent plus tard l'objet capital de la catéchétique. — Il est parlé, Rom. VI, 17, d'un type de doctrine, τύπος διδαχῆς, et II Tim., I, 13, d'une forme ou règle des saines instructions, ὑποτύπωσις ὑγιαινοντων λόγων; ce qui semble indiquer une sorte de Sommaire des principales croyances chrétiennes, car ὑποτύπωσις signifie *une esquisse*, où se trouvent les grands traits, les linéaments constitutifs, et τύπος s'emploie dans le même sens (2).

Dans d'autres passages, nous avons des résumés plus ou moins

(1) Le θεμέλιον ne désigne point ici Jésus-Christ lui-même comme I Cor. III, 11, mais certaines doctrines énumérées en partie dans le texte, le λόγον τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ.

(2) Il fallait bien, ce semble, quelque *Précis* de ce genre dans les temps antérieurs aux écrits du Nouveau Testament, où l'Eglise vivait uniquement de la παράδωσις. C'est de là probablement que sortit le Symbole des Apôtres, ce formulaire dont les premières origines sont inconnues, mais que nous voyons de si bonne heure environné d'un respect universel.

succincts de la doctrine chrétienne. — Act. XVI, 31 : « *Crois au Seigneur, etc.* ». C'est le premier et le grand article de foi, ou pour mieux dire c'est le fondement. — Act. XX, 21 : « *Prêchant tant aux Juifs qu'aux Grecs la repentance envers Dieu, et la foi en Jésus-Christ.* ». La repentance et la foi se présentent dans plusieurs passages comme les deux conditions générales du salut, les deux grandes bases de la vie spirituelle, les deux points fondamentaux, dans la conception la plus large de l'Evangile (Marc I, 15; Act. II, 38; V, 32; XXVI, 18. 20); elles correspondent, en effet, aux deux grâces qui nous ouvrent le Ciel, la justification et la régénération.— Un autre résumé analogue, et assez fréquent chez saint Paul, est celui qui réduit le Christianisme à la foi et à la charité (Gal. V, 6; I Cor. XIII, 13; I Thes. V, 8; II Thes. I, 3; I Tim. I, 14; II Tim. I, 13; I Jean III, 23). — Ailleurs, le premier article fondamental, la foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu et Sauveur du monde, s'ébranche en d'autres articles également fondamentaux. Ainsi I Cor. II, 2 : « *Je n'ai voulu savoir, etc.* »; texte auquel viennent se joindre ceux où l'Evangile est appelé la *parole* ou *la prédication de la Croix* (I Cor. I, 18). L'une de ces déclarations les plus dignes de remarque est I Cor. XV, 3. 4 : « *Je vous ai enseigné, parmi les choses* (ou les doctrines) *premières* (εν πρώτοις),... *que Jésus-Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures, qu'il est ressuscité, etc.* » (1)

Dans ces textes, et dans les autres de la même classe, les auteurs sacrés relèvent certaines données évangéliques comme particulièrement importantes et essentielles, c'est-à-dire qu'ils procèdent d'après la doctrine des points fondamentaux, dont ils

(1) Aujourd'hui, tel article qui ne paraissait qu'occasionnellement autrefois, celui de l'*inspiration des Ecritures* par exemple, pourrait, au point de vue purement ecclésiastique où nous sommes placés, devenir le principal, ou même l'unique article fondamental en certains cas, qu'il est facile de prévoir ou d'imaginer. — Il l'a été, pendant un temps, dans le parti dit *libéral*.

recommandent ainsi, par leur exemple, le principe et l'usage. Ils l'appliquent, en divers cas, dans le même sens et dans le même but que nous. Saint Paul veut que les Philippiens suivent une même règle dans les choses capitales où ils sont d'accord et, quant à celles sur lesquelles ils diffèrent, qu'ils se supportent et restent unis ensemble (Philip. II, 1-5, 15. 16). Une foi vivante, une association intime peuvent donc subsister, au jugement de l'Apôtre, avec un certain degré d'ignorance ou même d'erreur; d'après lui, lorsque l'essentiel est admis on doit passer sur des divergences secondaires; il faut regarder au fondamental, afin de conserver « *l'unité de l'Esprit par le lien de la paix* » (Eph. IV, 3).

Ainsi, quoique les apôtres ne donnent nulle part un formulaire de doctrine, un catalogue des points fondamentaux (car ils n'ont voulu laisser à l'Eglise ni un catéchisme, ni une liturgie, ni une confession de foi), il est pourtant, sous le triple rapport du dogme, de la morale et de la discipline, des articles qu'ils relèvent spécialement, en raison de leur importance. Ils posent d'abord le fondement objectif : Christ; puis le fondement subjectif : la foi; ailleurs la foi et la régénération, ou la foi et la charité, et ils spécialisent quand les circonstances l'exigent. Partout ils insistent sur les vérités essentielles, et tout en prescrivant le support pour les diversités secondaires, ils deviennent d'une extrême sévérité pour les erreurs qui altèrent ou compromettent le fondamental du Christianisme (II Tim. II, 17. 18 : Hyménée et Philète; I Jean IV, 1-3 : tendances docètes; et tous les textes sur lesquels on a fondé le droit de l'excommunication.)

Si la doctrine des points fondamentaux n'est pas là catégoriquement posée, elle y est manifestement impliquée. Ce n'en est pas la formule, mais c'en est l'esprit, le principe; et c'est tout ce qu'il faut pour la légitimer.

c) Par l'opinion générale et constante. — Notre doctrine a tenu une grande place dans la théologie protestante depuis la

Réformation jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle (1). Sans l'avoir traitée directement, les Pères parlent aussi de vérités principales qu'ils nomment « τα στοιχεῖα », « τα πρώτα », « τα αναγκαία ». De là, les professions de foi exigées des catéchumènes, les symboles ou formulaires imposés à l'Eglise, qui n'étaient que des sommaires des croyances qu'on jugeait indispensables ou fondamentales. C'est l'esprit de la maxime de saint Augustin : « *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas.* » — Le même principe et le même usage se retrouvent chez les docteurs juifs; ils parlent également de vérités premières et essentielles qu'ils appellent *colonnes, racines, fondements.*

La doctrine des points fondamentaux est donc légitimée par la Bible, par l'usage universel, par la nature même des choses. Aussi se montre-t-elle, bon gré mal gré, jusque dans les discours et les écrits de ceux qui la repoussent en théorie. Tous élèvent certaines vérités, qu'ils font, en réalité, fondamentales à leur point de vue. Suivez-les, pour vous en convaincre, auprès des catéchumènes; ou demandez-leur simplement une exposition succincte de leur système religieux, toujours ils mettent et tiennent en saillie les points qui forment pour eux comme la charpente du Christianisme. C'est une nécessité, fondée sur l'esprit de l'Evangile aussi bien que sur une loi de l'intelligence humaine. Nous tendons d'un côté à ramener nos croyances à des principes généraux qui en deviennent à nos yeux les traits essentiels et dominants, de telle sorte que quand ils sont une fois reçus, nous passons aisément sur le reste; d'un autre côté, et tout le monde l'accorde, l'Evangile ne présente pas tout ce qu'il renferme comme également important, ni dans les *faits :* (la mort et la résurrection de Jésus-Christ, par exemple, occupent une tout autre place que ses miracles) (2); — ni dans les *dogmes :*

(1) Calvin, *Instit.*, Liv. IV, ch. I, § 12.

(2) Les miracles de Jésus-Christ tiennent à l'apologétique chrétienne beaucoup plus qu'à la doctrine chrétienne; aucun d'eux, pris en particulier, n'est absolument indispensable au Christianisme; plusieurs n'ont pas

(non seulement les dogmes diffèrent les uns des autres en valeur théorique et pratique; — ainsi, celui de *la rédemption* nous touche certes infiniment plus que celui de *l'existence des anges;* — mais dans le même dogme il y a des parties plus ou moins essentielles; — ainsi, dans la doctrine générale du *péché originel,* la corruption de notre nature est certainement d'un plus haut intérêt que la question de son origine ou de sa transmission); — ni dans les *préceptes ;* (le Seigneur lui-même place les devoirs de charité avant ceux de culte : « *Je veux la miséricorde et non pas le sacrifice.* » (Matt. IX, 13.)

Il peut sembler extraordinaire qu'une doctrine si simple, si évidente, si nécessaire, quand on la considère en principe et en dehors de ses applications, ait toujours été si contestée. Elle est repoussée aujourd'hui par deux opinions contraires, l'extrême latitudinarisme et l'extrême séparatisme, dont l'un ne veut rien admettre d'absolument essentiel, parce qu'il ne veut de formulaire d'aucune espèce, tandis que l'autre semble tenir tout comme également essentiel et impose une complète unité dogmatique et disciplinaire. Cette dernière opinion s'est appuyée sur quelques textes tels que Rom. XV, 4 : « *Toutes les choses qui ont été écrites, ont été écrites pour notre instruction, etc.* » et II. Tim. III, 16 : « *Toute l'Ecriture est divinement inspirée, et utile pour enseigner, etc.* ». Mais ces déclarations ne touchent pas à la question, car les partisans des points fondamentaux admettent pleinement ce qu'elles établissent; ils ne mettent en doute ni l'inspiration des Ecritures ni leur vertu salutaire (1).

été racontés (Jean XXI, 25), tandis que la mort et la résurrection de Jésus-Christ, comme son ascension, son règne, sa seconde venue, sont les objets et les aliments de la foi. — Il est bien vrai que ces faits-là sont aussi des miracles, mais ce qui importe, au point de vue dogmatique et moral, ce sont *les faits mêmes*, c'est leur rapport avec le salut, non leur caractère surnaturel.

(1) Il y a quelques années nous avions surtout à faire avec le rigorisme dogmatiste qui caractérisa les premiers temps du Réveil, et que l'Angleterre avait inoculé au continent ; aujourd'hui (1860), sous la direction théologi-

Réponse aux Objections. — La doctrine des *Points fondamentaux* a été de tout temps combattue par le Catholicisme. Voici ses principales objections, rajeunies par M. de Lamennais (1) :

1° Elle ne peut se prouver par l'Ecriture. — Si l'on veut dire qu'elle n'est pas un objet direct de révélation, en d'autres termes que nos auteurs sacrés n'ont pas fait un article de foi de la distinction théologique des vérités chrétiennes en « fondamentales » et « non fondamentales », qu'ils n'ont pas dressé non plus le catalogue des unes et des autres, nous l'accordons. Mais si l'on veut dire que l'Ecriture ne légitime ni n'autorise cette distinction, nous le nions, en nous référant à nos observations précédentes.

2° En établissant une différence aussi considérable entre les enseignements de la Bible, qui donne tout comme également divin, on renverse son autorité. — Cette accusation a sa source dans une fausse notion de la doctrine contre laquelle on la dirige. Notre doctrine n'implique nullement que toute l'Ecriture ne soit pas divinement inspirée, ni qu'on puisse rejeter ou négliger sans crime aucun de ses enseignements quand on l'a reconnu, ni que ce qui est nommé « non fondamental » soit inutile ou indifférent. Elle ne porte point atteinte au devoir, prescrit à tous les chrétiens, de « *croître continuellement dans la connaissance et dans la grâce de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ* ». Si elle distingue des points principaux et des points secondaires, en se fondant sur la nature des choses ainsi que sur l'esprit et sur le langage du Nouveau Testament, c'est uniquement pour grouper autour des premiers, pour en faire la base, la loi constitutive de l'Association religieuse, pour concilier la fidélité

que venue d'Allemagne, nous avons plutôt devant nous l'indifférentisme doctrinal, qui ne se préoccupe guère que de la sincérité des opinions. La recherche des points fondamentaux est également sans intérêt dans ces deux tendances contraires, car pour l'une, redisons-le, rien n'est fondamental dans le sens dogmatique, tandis que tout l'est ou peut l'être pour l'autre.

(1) *Essai sur l'indiff.*, T. I.

et la tolérance, la foi et la charité ; et elle laisse ensuite chacun à sa conscience et à la Bible devant Dieu, n'exigeant de personne le sacrifice de ses convictions particulières, n'arrêtant en aucune manière le développement religieux du chrétien. Elle ne se pose que sous un rapport extérieur, comme règle d'ordre, comme moyen d'union. Elle n'a d'autre but que d'entretenir, au milieu de diversités inévitables, cette communauté de croyance, qui, dans la Société religieuse, est nécessaire à la communauté de vie et d'action. Regardant aux relations de l'homme avec l'homme plutôt qu'aux relations de l'homme avec Dieu, elle se propose d'établir dans l'Eglise l'harmonie générale de direction, tout en laissant une large place aux opinions et aux tendances individuelles ; elle veut, en un mot, fonder l'ordre à côté de la liberté. L'humble et respectueuse soumission due aux Saintes-Ecritures, l'obligation de les méditer et d'en suivre les enseignements avec une religieuse fidélité, restent donc absolument intactes, et l'objection ne porte pas. Elle pourrait, tout au plus, nous atteindre si nous nous servions de la théorie des points fondamentaux pour déterminer ce qui est et ce qui n'est pas nécessaire au salut, car nous paraîtrions alors mettre entre les révélations divines une différence de nature comme de degré. Mais nous n'en faisons pas cet usage.

Le Catholicisme devrait, ce semble, être moins ardent à combattre notre doctrine, car il l'admet sous une forme différente. Sa distinction entre ce qui est *de foi* et ce qui est *de simple opinion*, entre ce qui est nécessaire et ce qui demeure libre, n'est pas autre chose. Il tolère une foule d'opinions et de croyances particulières, par la raison que l'Eglise n'a point prononcé à leur égard. Le fondamental pour lui, c'est ce que l'Eglise a décidé et dont elle a fait, en le décidant, la loi de son enseignement ou de son culte. Nous ne demandons pas davantage en principe ; pour nous, le fondamental est aussi ce que l'Eglise juge indispensable de poser pour sa charte constitutionnelle.

3° Elle méconnaît l'enchaînement des vérités religieuses. —

Non; elle se borne à tenir en lumière les principales de ces vérités, pour en faire la base de l'enseignement public et le lien de l'Eglise : chacun conserve la pleine liberté de coordonner ses croyances selon les besoins de son esprit ou de son cœur. Une confession de foi n'est pas une dogmatique; elle ne doit pas l'être, et elle laisse une entière latitude à l'œuvre de la théologie. — « Tout se tient, dit M. de Lamennais, rejeter un « point, c'est les rejeter tous, et il n'y a pas de milieu entre le « catholicisme et l'*athéisme* »; M. Maret dit aujourd'hui : « entre le catholicisme et le *panthéisme* »; M. Nicolas : « et le *socialisme* »; Bossuet disait : « et le *déisme* ». —

D'abord, dans la doctrine des points fondamentaux on ne rejette pas les points secondaires; c'est un fait qu'il ne faut pas se lasser de répéter : on leur laisse leur place et leur importance relative, on veut que tout ce que la conscience individuelle trouve dans les Livres saints soit reçu par elle avec foi et appliqué avec soumission; seulement, on n'exige pas que tous les docteurs de l'Eglise soient parvenus sur ces points là au même degré de lumière, à la même conception ou à la même formule. Ensuite, le simple bon sens fait justice de cette logique absolue qui dit toujours : tout ou rien. Tant pis pour le système qui ne peut céder sur un seul *iota*, sans s'en aller tout entier! L'incrédulité, qui dévore la partie éclairée de l'Eglise romaine, et la superstition, qui enchaîne et dégrade l'autre, nous donnent sur la valeur du principe qu'on nous oppose un bien solennel avertissement. Et puis, l'argument atteindrait le Catholicisme lui-même; car le Catholicisme distingue profondément, répétons-le, entre les dogmes définis par l'Eglise et les théories théologiques. Les décisions de l'Eglise ne forment un système, ni dans leur ensemble, ni sur aucun article pris à part. On peut donc leur reprocher aussi de méconnaître l'enchaînement des vérités religieuses.

4° On a varié sur la nature, sur le nombre des points fondamentaux et sur les caractères auxquels ils se font reconnaître. — Mais, parce qu'on a voulu en établir la nomenclature et la

preuve par des méthodes diverses, s'ensuit-il qu'ils n'existent pas ? Quelle est la doctrine contre laquelle on ne puisse diriger plus ou moins des arguments de cette sorte ?

Les deux objections les plus communes au sein du Protestantisme sont que : poser des points fondamentaux et des points non fondamentaux, c'est 1° nier le salut des personnes qui n'admettent pas les premiers dans l'étendue et sous la forme qu'on leur donne ; 2° attacher peu d'importance aux derniers et les négliger plus ou moins. — Ces objections ne font que reproduire celles du Catholicisme, sous une autre forme. Elles tombent aussi, par conséquent, dès qu'on envisage la doctrine des points fondamentaux dans ses rapports avec l'Eglise, comme principe d'ordre, comme moyen d'union, au sein des innombrables diversités de vues et de tendances individuelles qu'il ne serait ni possible ni bon de comprimer, mais qu'il faut régler au degré nécessaire pour maintenir dans la Société religieuse l'harmonie générale de direction, d'enseignement et de culte. Ainsi envisagée, cette doctrine ne préjuge rien, ni sur le sort des âmes qui ne reçoivent pas intégralement les articles de foi qu'elle pose, ni sur l'importance propre des points qu'elle laisse indéterminés.

II

DÉTERMINATION DES POINTS FONDAMENTAUX. — **Le fondement donné I Cor. III, 11. — Points fondamentaux de premier ordre : « Etat anormal des fils d'Adam », « Rédemption en Jésus-Christ », « Régénération par le Saint-Esprit » ; de second ordre : « Péché originel », « Divinité de Jésus-Christ », « le Saint-Esprit », « la Trinité », « les Doctrines de la théologie générale ». — Erreur des systèmes qui posent ces dernières doctrines comme seules fondamentales. — Bien distinguer les « données de la Révélation » des « théories théologiques ». — Notre classification légitimée aux points de vue « biblique », « historique », « rationnel et moral ».**

Quelles sont dans le Christianisme les vérités fondamentales, ou constitutives, qui doivent, à ce titre, être érigées en lois de

l'Eglise ? — Là est la grande difficulté. C'est là que les partisans de la doctrine se divisent; c'est par là surtout que ses adversaires l'attaquent; c'est ce qui a le plus contribué au discrédit et à l'abandon où elle est tombée. En principe, elle est aussi simple qu'évidente; elle ne l'est plus dans l'application. Voyons cependant s'il n'est pas possible de la dégager à un degré suffisant, en nous tenant au point de vue pratique, qui est celui des Ecritures, et en nous souvenant que nous cherchons uniquement les bases de la charte constitutionnelle de l'Eglise.

Les vérités fondamentales sont, d'après la définition, *celles qui tiennent au fondement, de telle sorte qu'on ne saurait les rejeter sans renverser ou ébranler le fondement lui-même*. Une fois donc le fondement reconnu, il n'y a qu'à constater ce qui le porte et ce qu'il emporte, ce qu'il suppose et ce qu'il pose ou impose : travail simple, quoique délicat, dont les résultats doivent, ce semble, se légitimer d'eux-mêmes, du moins quant à ces points principaux, seuls en question ici.

Or le fondement nous est donné, de la manière la plus expresse, dans cette parole de saint Paul : « *Nul ne peut poser d'autre fondement que celui qui a été posé, savoir Jésus-Christ* (1). » (I Cor. III, 11). La vérité de cette déclaration ressort d'ailleurs de tout l'enseignement évangélique. Jésus-Christ est la pierre de l'angle sur laquelle repose l'édifice sacré (Eph. II, 19 ; I Pier. II, 6), — le seul médiateur entre Dieu et les hommes, — la source des grâces spirituelles (Jean I, 16 ; XV, 1-7 ; Eph. IV, 16 etc.), — le chemin, la vérité et la vie. — Tout vient de lui dans la Nouvelle Alliance ; tout s'y fait en lui et par lui. Le Christia-

(1) Une remarque peut être utile. On distingue le fondement *objectif*, Jésus-Christ lui-même ou la doctrine dont il est l'auteur ou l'objet (*fides quæ creditur*), et le fondement *subjectif*, la foi en Christ, ainsi qu'à sa parole, à son œuvre, à sa grâce, (*fides quâ creditur*). C'est du fondement objectif qu'il s'agit dans notre recherche actuelle. Il en serait autrement si, nous plaçant au point de vue du salut, nous confondions la question d'ecclésiologie avec celle de sotériologie, ou la question d'organisation avec celle de justification.

nisme est en un sens la connaissance de Christ (I Cor. II, 2; Jean XVII, 3; Phil. III, 9). — Ainsi, tout explique et confirme la déclaration si catégorique de l'Apôtre : *Jésus-Christ est le fondement*, et, par suite, le principe générateur de la doctrine et de la vie chrétienne.

Ce point capital établi, — et autant il nous était vivement contesté autrefois, autant il nous est facilement et universellement accordé maintenant, — examinons ce qu'il implique.

Le grand but de la venue de Jésus-Christ, de son incarnation, de sa passion, de son œuvre tout entière, est le salut du monde. « *Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu.* » (Luc. XIX, 10). « *Dieu a tant aimé le monde, etc.* » (Jean III, 16, etc.). Croire en Jésus-Christ, c'est donc reconnaître qu'on avait besoin de ce salut qu'il nous apporte, c'est confesser qu'on ne peut être admis dans le Royaume des Cieux qu'en son Nom, que de lui dérivent l'amnistie et le secours divin, le pardon et la conversion, sans lesquels les éternelles demeures de la sainteté et de la félicité parfaites ne sauraient s'ouvrir devant des êtres tels que nous (Jean I, 12; Héb. IV, 12; V, 31; I Cor. I, 30, etc.). Ainsi, l'homme condamné par la loi mais justifié par grâce, recevant la vie éternelle comme le don de Dieu en Jésus-Christ (Rom. III, 19-24 ; VI, 23), voilà l'Evangile, la *Bonne nouvelle.* D'où, pour doctrines fondamentales de premier ordre : l' « *état anormal des fils d'Adam* » ; la « *rédemption en Christ* », Fils de Dieu, devenu par amour le Fils de l'homme ; le renouvellement du cœur ou la « *régénération par le Saint-Esprit* ».

Ce sont là les trois grands faits sur lesquels porte le Christianisme. Tout va s'y rattacher dans le Nouveau Testament : théodicée, anthropologie, christologie, pneumatologie, sacrements. La théologie évangélique aboutit de toutes parts à ces points constitutifs de la dispensation de grâce ; et dans l'Eglise, le baptême et la Cène les représentent incessamment.

Nous rangeons, en seconde ligne, parmi les articles fondamen-

taux, le « *péché originel* », la « *divinité de Jésus-Christ* », le « *Saint-Esprit* », la « *Trinité* »; dogmes d'une haute importance pour la doctrine et pour la vie chrétienne, qu'un lien étroit unit aux points fondamentaux de premier ordre, dont ils sont tout ensemble le complément et l'appui.— Le dogme du « *péché originel* », ou de la « *chute* », met en évidence cette donnée invincible de la conscience et de la Bible, que le mal ne vient point de Dieu; — le dogme de la « *Trinité* » rend en quelque sorte sensibles les grands faits de la grâce et les bases de notre relation avec le Dieu de notre salut, qui nous appelle, nous pardonne et nous sanctifie ; il motive le baptême chrétien, la bénédiction chrétienne, la doxologie chrétienne, telle qu'elle se montre dans l'Eglise dès les premiers temps; — le dogme de la « *divinité de Jésus-Christ* » fonde la valeur infinie de la rédemption ; il légitime seul l'ensemble de rapports établis entre le fidèle et son Sauveur, ainsi que les nombreux devoirs qui en naissent; il tient, de plus, indissolublement, nous l'avons vu, au fond vital du système chrétien ou aux doctrines constitutives de l'Evangile, qui s'altèrent ou tombent avec lui. D'ailleurs, au point de vue où nous sommes placés, il se pose comme fondamental à un autre titre : il intéresse trop directement et trop profondément l'enseignement théologique, la prédication et le culte, pour qu'il fût possible de le laisser sans péril parmi les opinions libres.

Nous disons ces derniers articles fondamentaux parce qu'ils tiennent tellement à l'essence du Christianisme que l'Eglise est dans la nécessité et dans l'obligation de les conserver par son Symbole; mais nous les disons fondamentaux *de second ordre*, parce qu'à la rigueur on peut les méconnaître à divers égards et nourrir pourtant dans son cœur les sentiments auxquels est liée la promesse, savoir : la conviction de péché et le recours à Dieu en Jésus-Christ, pour en obtenir la double grâce du pardon et de la conversion. On peut admettre pleinement la culpabilité et la corruption humaine, de même que ses conséquences pénales, sans avoir compris ou reçu l'enseignement biblique sur

l'origine de cet état moral ; on peut croire en Jésus-Christ, sauveur et médiateur, s'attacher à lui par la foi, placer en lui seul sa confiance et son espoir, sans avoir des notions exactes de sa divinité ; on peut croire au secours divin, ou à la grâce, et n'attendre que de là son renouvellement intérieur, sans être arrivé à des vues nettes et positives relativement à la personnalité du Saint-Esprit. Ces dogmes sont essentiels au système chrétien (ou *objectivement*), car l'expérience montre que la doctrine évangélique s'altère et tend à se dénaturer de fond en comble lorsqu'on les en élague. En outre, appartenant à la sphère de la religion et de la vie autant, ou même plus, qu'à celle de la théologie et de la spéculation, ils pénètrent profondément la prédication et l'œuvre pastorale, la liturgie, les cantiques et le culte tout entier. L'Eglise doit donc les conserver pour garantir son enseignement général. Mais ils ne sont pas absolument essentiels à la vie chrétienne individuelle (c'est-à-dire *subjectivement*), car l'expérience prouve aussi que cette vie peut exister avec un certain degré d'ignorance ou d'erreur à l'égard de ces dogmes ; et les anciens justes ne les connurent point. Aussi n'occupent-ils que le second plan dans l'Ecriture.

Il y a d'autres articles fondamentaux, qu'il suffira d'indiquer parce qu'ils ne sont point un objet de débat : ainsi la « *Providence* », la « *spiritualité* et l'*immortalité de l'âme* », la « *résurrection* », le « *jugement* », les « *rétributions éternelles* » ; doctrines constamment et universellement professées par les diverses églises, que la foi chrétienne suppose, et qui sont données dans l'Evangile sans être l'Evangile lui-même, puisque l'Evangile, au sens propre, est la *dispensation de grâce*, avec l'ensemble de dogmes ou de faits qu'elle a amenés, tandis que les doctrines en question constituent essentiellement la *dispensation de justice* et la religion dite « naturelle ». Nous voyons là l'erreur de ceux qui ont voulu faire de ces doctrines les seules vérités fondamentales, sous prétexte qu'étant rationnelles en même temps que bibliques elles sont le plus généralement reçues. C'est l'erreur des ten-

dances et des systèmes théologiques (socinianisme, rationalisme) qui, oubliant que le Christianisme est la religion d'un monde déchu, en méconnaissent par cela même la nature et le caractère propre. Sans doute, le Christianisme n'est pas sans ces doctrines; il y a sa base et sa fin; il les suppose en même temps qu'il les enseigne, et c'est lui qui les a rendues à l'homme dans leur intégrité; mais on peut les admettre sans être arrivé encore au Christianisme proprement dit. Si elles le constituaient, comme on le veut, si elles en formaient l'élément foncier, l'Evangile ne serait plus la *Bonne nouvelle*, car en nous éclairant sur notre état de péché par sa morale, il ne ferait, par sa dogmatique, que nous révéler plus vivement notre misère future; il ne serait plus pour nous le Ministère de réconciliation, la Parole de grâce, de paix et de vie. Cette tendance à faire de la théologie générale le fondamental de premier ordre caractérise le christianisme philosophique, en opposition avec le christianisme biblique qui cherche et place les articles constitutifs dans la théologie spéciale.

Le point extrême de cette tendance se montre dans le rationalisme vulgaire. Wegscheider, par exemple, dit qu'on peut ramener toute la doctrine chrétienne à l'idée de Dieu, créateur et régulateur, tel qu'il se révèle dans la conscience et dans l'Ecriture. Il joint à cet article l'admission de la Bible comme source du Christianisme, de Jésus-Christ comme Sauveur, de l'immortalité de l'âme et d'un état futur de rétributions. La foi en Jésus-Christ-Sauveur pourrait sembler emporter à quelque degré la notion commune, l'idée ecclésiastique qui résume l'Evangile, si l'on ne savait ce que sont dans ce système Jésus-Christ et le salut. — Bien des rationalistes de cette école ont posé en fait que Jésus-Christ n'avait voulu enseigner que le pur théisme (Paulus, Rœhr, etc.). Et si l'on ne l'a pas toujours déclaré, on l'a toujours supposé, puisque la philosophie déiste, érigée en principe et en critère suprême des vérités religieuses, demeurait seule au terme de l'élaboration dialectique ou exégétique. — Le

caractère du nouveau rationalisme est tout autre, parce qu'il s'appuie sur une philosophie toute différente. Avec l'orthodoxie, il place le fondamental de l'Evangile dans ses dogmes particuliers, surtout dans la « *révélation historique de Dieu en Christ* » ; seulement, il se réserve d'interpréter cela à sa manière, et nous savons ce qu'il en fait généralement ! Il n'y laisse, en fin de compte, qu'un humanisme panthéistique ou mystique, une pure notion idéale que chacun façonne à son gré ; tout reste en apparence, en réalité tout s'en va.

Rappelons un principe dont l'application est ici d'une importance extrême. Dans chaque doctrine, le fondamental c'est uniquement la donnée formelle de l'Ecriture ; c'est le fait de révélation, non la conception qu'on s'en forme ou la théorie à laquelle il a pu servir de base ; c'est la partie biblique, non la partie théologique (1).

Ainsi, dans le dogme de la « *corruption* » et du « *péché originel* », la règle de foi ecclésiastique doit déterminer que cette dégradation morale, qui éloigne les âmes de Dieu et leur ferme le Ciel, est universelle, que l'homme ne l'a point reçue du Créateur, qu'elle est en lui le résultat d'une chute volontaire (Gen. III; Rom. V). Voilà les éléments constitutifs du dogme, les points vraiment essentiels, ceux que donne décidément la Révélation, ceux qu'il importe par conséquent de garantir. Quant au siège du penchant au mal, à sa nature exacte, à son caractère propre, au degré précis de son étendue et de sa force, à son mode de transmission,

(1) Cette distinction capitale a toujours été faite, sous une forme ou sous l'autre, alors même qu'on la négligeait ou qu'on la rejetait systématiquement, tant elle est naturelle, évidente et nécessaire. Elle est impliquée dans ce principe, souvent posé par nos théologiens, que les points fondamentaux sont clairs, populaires et étrangers aux spéculations de l'école (*Turettin*, IVe principe, p. 18) ; ou dans cet autre : qu'un fait peut être fondamental tandis que son mode et ses circonstances ne le sont pas (*Ibid.*, p. 20). — Elle correspond à ce que les catholiques nomment *domaine de la foi* et *domaine de l'opinion*, *décisions* ou *définitions de l'Eglise* et *théories de la science.*

etc., etc., ce sont là des questions qui ont, certes, de l'intérêt et de la valeur, mais qui n'exigent pas de solution *officielle ;* le Christianisme pratique et le formulaire ecclésiastique pouvant s'en passer doivent, par cela même, s'en abstenir (1).

Dans le dogme de la « *rédemption* », la donnée biblique essentielle, par conséquent le point réellement fondamental, est que « *Jésus-Christ est mort pour nos offenses et ressuscité pour notre justification* », et que nous participons par la foi aux fruits de son sacrifice ; les théories de « la satisfaction », de « l'imputation », etc., etc., ne sont que des conceptions hypothétiques qui doivent être laissées dans le libre domaine de l'opinion.

Dans le dogme de la « *régénération* », ce qu'il importe de mettre et de tenir hors de cause, c'est la réalité et la nécessité de la grâce divine, en laissant dans le domaine des théories théologiques tout ce qui tient au mode ou au degré de ses opérations, toutes les distinctions qu'on en a faites en « résistible et « irrésistible », « suffisante et insuffisante », « prévenante », « concomitante », « subséquente », etc., etc.

Dans le dogme de la « *Trinité* », ce qu'il faut établir c'est ce qui intéresse directement la doctrine, la vie et le culte évangélique, c'est ce qui fonde le baptême chrétien (Matt. XXVIII, 19), la bénédiction et la prière chrétienne (II Cor. XIII, 13), c'est, en particulier, la divinité du Sauveur et l'adoration religieuse que lui rend l'Eglise. Mais pour les rapports mystérieux du Fils avec le Père et des Trois personnes divines entre elles, pour les rapports, non moins insondables, de Dieu et de l'homme en Christ, objet inépuisable des spéculations et des luttes théologiques, le formulaire ne doit rien décider ni déterminer, d'abord parce que la Bible ne détermine et ne décide rien, ensuite parce que la vie pratique n'exige nullement que ces points soient réglementés. —

(1) Quelle diversité de vues à cet égard entre les églises, et même entre les théologiens orthodoxes !

Ainsi de tous les autres dogmes. —

Cette détermination générale suffit pour garantir l'enseignement, le culte, la direction générale de l'Eglise, parce qu'elle garantit les bases et les sources de la vie chrétienne. C'est prouvé par l'exemple des deux ou trois premiers siècles qui s'en tinrent aussi presque uniquement aux faits révélés. Sans doute, on pourra coordonner et systématiser différemment les articles réglementaires (en développant isolément et démesurément l'un ou l'autre, en faisant prédominer celui-ci ou celui-là), mais aussi longtemps que tous seront franchement admis, ces vues dogmatiques, ces tendances religieuses seront diverses sans être hostiles; elles se balanceront dans des limites où l'ordre ne sera point compromis; elles manifesteront cette *variété dans l'unité* qui constitue une des grandes lois du monde moral aussi bien que du monde physique, et en dehors de laquelle ne saurait se placer l'Eglise; elles pourront et devront se supporter.

Ces considérations démontreraient à elles seules l'obligation de circonscrire les points fondamentaux dans les bornes que nous avons posées; car ce triage entre les doctrines évangéliques n'est légitime qu'en tant et autant qu'il est nécessaire. Or, tel que nous l'indiquons, il atteint son but, qui est le maintien de la vérité dans la liberté et dans la vie. Il faut donc s'y arrêter.

Mais bien d'autres considérations, tout aussi graves, viendraient se joindre à celles-là et les confirmer s'il en était besoin. Le respect des Ecritures exige qu'on ne place rien sur la même ligne que ses attestations positives dans les choses de Dieu et du Ciel; et l'on manque à ce grand principe du Protestantisme quand on introduit dans la règle de foi, à côté des données bibliques formelles, les théories qu'en tire l'intelligence et qu'elle y ajoute ensuite pour les compléter.

Dans sa détermination des points fondamentaux, une Église ne peut poser en même temps et les faits constitutifs de l'Evan-

gile et la conception systématique que s'en forment ses docteurs ; elle ne peut présenter ces deux éléments au même titre à la foi des peuples, qu'en dérivant presque jusqu'au principe romain. Ce reproche a été souvent adressé à nos Confessions de foi, et elles l'ont trop légitimé en fait, soit par l'autorité excessive dont elles se sont emparées en certains temps, soit par la partie purement théologique qu'elles renferment toutes plus ou moins.

On ne doit pas oublier que la détermination des points fondamentaux, ou, ce qui revient au même, l'établissement des symboles, a pour but de réunir autour des grands principes évangéliques en assurant dans l'Eglise la communauté de croyance nécessaire à la communauté de vie, que, par conséquent, le vrai problème est de combiner l'unité dogmatique avec l'unité morale, de telle sorte que cette dernière ne soit sacrifiée à l'autre que lorsque quelqu'une des bases de la doctrine salutaire serait décidément renversée, ou sérieusement compromise, et que l'édification se trouverait en péril. Tout ce qui, sous ce rapport, dépasse le devoir, dépasse aussi le droit. Il est évident, dès lors, qu'il faut être très circonspect, pour ne pas placer parmi l'essentiel ce qui n'est qu'accessoire, et parmi le divin ce qui n'est qu'humain. Il existe un rapport trop peu remarqué entre la position des églises vis-à-vis des chrétiens, et la position des chrétiens vis-à-vis des églises. Nous avons vu quelle large condescendance le chrétien doit joindre à la fidélité dans son jugement des églises, à quel support il est tenu dans l'intérêt de l'union. De son côté, l'Eglise, sorte de personne chrétienne collective, a manifestement des obligations analogues ; (elle aurait pu l'apprendre mieux qu'elle ne l'a fait du grand exemple des temps apostoliques). Le droit d'exclusion (consacré et légalisé dans ses formulaires) est pour elle ce qu'est pour le chrétien le droit de séparation ; et l'un et l'autre ne sauraient être trop sévèrement contrôlés.

On abuse singulièrement aujourd'hui du mot de *fidélité*.

D'abord, on perd de vue que nous sommes dans l'obligation d'être fidèles à la charité comme à la vérité ; ensuite on confond, sans le moindre scrupule, ses opinions propres, ses vues particulières avec la vérité évangélique elle-même, et, pour les faire triompher, on foule aux pieds, sans hésitation ni crainte, le devoir du support et de l'union, se reposant avec une pleine confiance sur ce qu'on nomme *sa* fidélité. La fidélité ainsi comprise peut être de l'infidélité.

La classification des articles de foi, telle que nous avons essayé de l'établir, se légitime pleinement, ce nous semble, qu'on la considère au point de vue biblique, ou au point de vue historique, ou au point de vue rationnel et moral. Tout conduit à considérer comme fondamentaux de premier ordre les trois grands faits que nous avons distingués par cette désignation.

1° Point de vue *biblique*. — Le Nouveau Testament rappelle d'un bout à l'autre que l'homme est sous la condamnation de la loi, qu'il a besoin de pardon et de régénération, et que ce double bienfait, sans lequel il n'y a point de Ciel pour lui, lui est offert en Christ.

2° Point de vue *historique*. — L'Eglise générale a de tout temps professé, comme le fond principal de sa foi, les dogmes de *la chute*, de *la rédemption* et de *la grâce divine* ; en d'autres termes le salut, offert de la part de Dieu, en Christ et par le Saint-Esprit, à un monde tombé. C'est là ce qui constitue, dans un sens spécial, la doctrine orthodoxe, que nous voyons, plus ou moins pure et complète, traverser les siècles et les écoles. Partout où la vie chrétienne s'est manifestée avec quelque intensité et quelque étendue, c'est sous l'influence de cette doctrine. Mille fausses tendances, théoriques et pratiques, l'ont sérieusement compromise à diverses époques, elle s'est toujours relevée avec une force nouvelle. Elle domina et détermina le grand mouvement du XVIe siècle. Elle respire dans tous les anciens symboles des églises de la Réformation. C'est avec

elle et par elle que s'est opéré le Réveil. Elle préside toutes les grandes œuvres chrétiennes. Elle résume la profession de foi de nos principales associations religieuses (Société Evangélique, — Société Centrale, — Alliance Evangélique, — Société des Missions, etc.).

3° Point de vue *rationnel et moral.* — Qu'est l'Evangile, sinon la proclamation de l'amour qui justifie et régénère ? Que sollicite l'âme éclairée sur les obligations et les sanctions de la loi, sinon le pardon et le secours divin, qui la font passer de la mort à la vie ? Qu'est le chrétien, sinon l'homme profondément convaincu de sa misère spirituelle, qui s'applique par la foi le salut tel qu'il est en Jésus-Christ, et sert Dieu, non plus seulement par intérêt et par devoir, mais par amour et parce qu'il a été racheté à grand prix? (I Cor. VI, 20).

Ainsi, l'esprit du Nouveau Testament, l'histoire de l'Eglise, les réclamations de la conscience chez l'homme qui se voit tel qu'il est devant Dieu, le témoignage des fidèles, le caractère et le but essentiels de la doctrine évangélique, tout confirme nos vues relativement à ces vérités capitales dont nous avons fait comme le fond du Christianisme, tout s'accorde à montrer que ce sont bien les articles fondamentaux de premier ordre, les articles essentiellement *constitutifs.*

Des considérations semblables nous conduiraient à reconnaître aux articles fondamentaux de second ordre (ou articles *conservateurs*), la place que nous leur avons assignée ; elles nous les montreraient affermissant, développant, complétant les premières, de telle sorte que là où ils manquent les autres s'altèrent, s'ébranlent ou tombent même entièrement. L'histoire de l'Eglise et de la dogmatique nous prouve, par exemple, que lorsque la doctrine de la chute ou du péché originel n'est point admise, celle de la corruption de notre nature finit par être niée, comme dans le pélagianisme et le socinianisme, ou par être dépouillée de son caractère et de sa portée véritable, comme dans le rationalisme, et que, dès lors, l'édifice chrétien

s'écroule pièce à pièce. Ainsi de la divinité de Jésus-Christ et de la Trinité.

Nous pourrions justifier aussi par les mêmes moyens notre principe que ce qui est vraiment fondamental, ce qui doit seul être posé comme tel, ce sont les grandes données bibliques, dégagées autant que possible de toute interprétation humaine, de tout système particulier ; car nous verrions que ces données constitutives, partout où elles ont été franchement reçues, ont suffi comme base de la foi, comme principe et aliment de la vie, que les systématisations qu'on en a essayées n'ont guère abouti qu'à les altérer, en élevant plus ou moins les unes aux dépens des autres, et que les conceptions ou les constructions théologiques insérées dans les formulaires n'ont eu d'autre effet que de diviser là où l'on aurait pu et dû rester unis.

Soyons attentifs à l'enseignement que nous donne à cet égard le Réveil, et qui confirme si visiblement la pensée ou l'aspiration d'où sortit l'Alliance Évangélique ; pensée dont je disais à l'origine qu'elle était plus grande que l'association elle-même. Que se montre-t-il en effet dans le Réveil, ou qu'y reste-t-il partout où il se produit avec quelque intensité, que ce qui nous est apparu comme le fond central et vital du Christianisme ; l'homme convaincu de péché, de justice et de jugement, recevant la vie éternelle comme le don de Dieu en Jésus-Christ Notre Seigneur, s'appropriant la grâce réconciliatrice par la foi, la grâce régénératrice par la prière, et se consacrant au Dieu de son salut, le Dieu trois fois saint ?

Là-dessus, Anglicans et Presbytériens, Luthériens, Calvinistes, Baptistes, Méthodistes, Moraves, etc., etc. se donnent la main et s'unissent dans un même sentiment et une même adoration. N'y a-t-il pas là une démonstration de ce qui pourrait être, et par cela même une révélation de ce qui sera tôt ou tard ?

III

CONCLUSION. — **La détermination des points fondamentaux est difficile, mais possible. — Deux critères : le témoignage du sens chrétien et celui de la science indépendante. — Le sentiment et le devoir de l'union demeurent partout où demeure le fondamental. — La grande unité évangélique ne se formera que par le retour à la doctrine des points fondamentaux et à la vraie notion de l'Eglise.**

La difficulté de déterminer les points vraiment fondamentaux est réelle, nous l'avons reconnu, mais elle n'est pas invincible comme on le prétend de tant de côtés. On a, pour la résoudre au degré nécessaire, à part les grandes données scripturaires que nous avons fait ressortir, deux critères très différents mais qui se contrôlent l'un l'autre, savoir le témoignage général du sens chrétien et le témoignage, non moins général, de la science indépendante. Le sens chrétien, placé seul à seul devant la Parole de Dieu, s'est accordé à y voir les doctrines communément désignées sous le nom d'*orthodoxes* et prises simplement comme faits divins ; aussi, forment-elles comme la charpente de la foi, à travers ses évolutions et ses transformations séculaires. D'un autre côté, les libres penseurs, les hommes qu'aucun intérêt d'opinion ou de position n'empêche de voir dans le Nouveau Testament ce qui y est, ni de dire ce qu'ils y voient, qui l'étudient comme les livres sacrés des autres cultes, uniquement pour s'assurer de son contenu réel, affirment de concert que ces doctrines s'y trouvent en effet, sinon sous leur forme théologique, du moins sous leur forme religieuse, et qu'elles en rendent le fond distinctif et constitutif. Double moyen de détermination, préparé de longue main par la Providence, qui le fera agir au temps marqué, en tirant le bien du mal lui-même. La redoutable crise que nous traversons approche peut-être cette heure, car, poussant les divers principes à leurs conséquences dernières, si elle précipite, par certains côtés, vers des séparations

inévitables, elle rehausse et ravive, par d'autres, le sentiment et le devoir de l'union partout où demeure le fondamental.

Sur cette large base s'élève ou doit s'élever la grande unité protestante, tout autre, mais aussi réelle que l'unité romaine. Toutes les branches du Protestantisme *évangélique* apparaissent, à ce point de vue, comme une seule et même Eglise, car elles sont toutes d'accord sur les principes intégrants de la foi et de la vie chrétienne; leurs divergences ne portent que sur des choses secondaires — organisation ecclésiastique (épiscopaux, presbytériens, indépendants) — sacrements (Zwingliens, Calvinistes, Luthériens, sur la Cène; baptistes et pédobaptistes sur le baptême), — croyances purement théologiques (Calvinistes et Arminiens, etc.). Malgré les efforts d'un dogmatisme étroit (Puseysme, haut-Luthéranisme, Puritanisme) et les écarts d'un syncrétisme abusif (Alliance universelle, etc.), les tendances actuelles poussent de plus en plus à reconnaître ce fait, si important par lui-même et par les conséquences qu'il peut amener. En dépit de ce qui sépare encore, on se tend la main de fraternité, à travers ou au-dessus des barrières confessionnelles, partout où l'essence vitale de l'Evangile est retenue. Les vieux noms de parti s'usent et tombent, quoi qu'on fasse pour les rajeunir. Que l'Ecriture recouvre au sein du Protestantisme sa place et son autorité, que la vraie notion de l'Eglise et des points fondamentaux se propage chez les clergés et chez les peuples, que le côté pratique du Christianisme reprenne la suprême importance à laquelle il a droit; et le mouvement interne qui tend à faire marcher main à main, comme aux premiers jours, la fidélité et la condescendance, la vérité et la charité, deviendra plus rapide, en même temps que plus régulier, plus ferme et plus calme.

(1) — Sans doute les vieilles barrières s'écroulent ou s'abaissent. Les *membra disjecta* du Protestantisme se cherchent et

(1) Les pages qui terminent ce chapitre, plus récentes que celles qui précèdent, n'en sont pas la répétition, mais le développement. (*Edit*).

tendent à se rapprocher et à s'unir. Mais, malheureusement, à mesure que le dogmatisme et l'ecclésiasticisme anciens perdent de leur importance, ils sont remplacés de bien des côtés par un dogmatisme et un ecclésiasticisme d'un autre genre, en réaction contre les écarts du rationalisme et du radicalisme. Il s'agite des questions qui, sous ombre d'une rénovation, aboutiraient à un ébranlement ou à un renversement général, et qui nous menacent de ruptures nouvelles et profondes. Au sein même du supranaturalisme évangélique ou de l'orthodoxie, nous sommes en présence de deux directions, contraires quoique également appuyés sur la métaphysique ou la mystique du temps (— idée prédominante de l'immanence divine, — infusion substantielle de la vie de Christ ou du πνευμα του Θεου, etc., etc.). L'une, pour relever l'Eglise de la Réformation, emprunte à l'interprétation et à la tradition patristique des principes d'où est sorti le système romain ; elle reconstruit, sous des formes appropriées à la pensée moderne, l'idée sacramentelle et l'idée sacerdotale, qui la poussent logiquement et qui la porteront finalement plus loin qu'elle ne veut aller. — L'autre direction expose à sacrifier le réalisme évangélique à un subjectivisme et à un individualisme illimités. L'Eglise n'est pour elle qu'un libre épanouissement de la foi et de la vie chrétienne, qu'*un fait humain;* (si elle le nomme *divin,* c'est seulement en tant qu'il entre dans le plan providentiel comme tous les grands faits historiques). Elle prétend maintenir le principe *matériel* de la Réformation (justification par la foi), en laissant tomber ou en abattant son principe *formel* (autorité théopneustique de l'Ecriture). Elle n'aspire à rien moins qu'à opérer une Réforme aussi radicale, ou même plus radicale que celle du XVI[e] siècle ; car le XVI[e] siècle ne voulut et ne fit que déplacer l'autorité ; en rejetant celle de l'Eglise et de la tradition, il releva d'autant celle de l'Ecriture. Et les écoles dont nous parlons s'attaquent au fait ou au principe d'autorité, pris en soi ; elles y substituent l'intuition rationnelle ou morale, le sentiment religieux, la conscience chrétienne ; elles érigent

la révélation du dedans en critère, et par là même en juge et en arbitre de la révélation du dehors; elles font de l'Evangile intérieur la pierre d'attente et la pierre de touche de l'Evangile extérieur. Cette direction, née de l'évolution ou de la révolution philosophique qui accula la science dans *le moi*, règne en souveraine dans le haut-rationalisme, d'où elle s'impose, à des degrés et en des sens divers, à la haute-orthodoxie. Ce n'est pas le lieu de la discuter.

Je me bornerai à deux remarques. 1° La chute du principe formel entraîne celle du principe matériel et des dogmes ou des faits qui s'y rattachent; le surnaturel du Christianisme, c'est-à-dire le réel, n'ayant d'appui certain que le surnaturel du témoignage qui le révèle et l'atteste. Le fondement ôté, l'édifice croule sur lui-même, ou s'il en reste quelques parties, soutenues par leur propre poids ou par des étais étrangers, elles tendent à s'affaisser aussi peu à peu. 2° Le principe matériel, tel qu'on le fait et qu'on a besoin de le faire, n'est plus celui de la Réformation : il ne l'est, ni quant à l'idée de la justification, ni quant à celle de la foi. Au point de vue de la Réformation, la justification est le salut gratuit, le *don de Dieu en Jésus-Christ*, consistant essentiellement dans la rémission des péchés ; au point de vue nouveau, elle est la restauration spirituelle, l'œuvre générale de relèvement qu'opère l'exemple ou l'Esprit de Christ. Au point de vue de la Réformation, la foi justifiante est *la confiance* en la Parole de grâce, où elle a tout son recours et tout son espoir ; au point de vue nouveau, c'est le sens religieux et moral discernant la divinité de l'Evangile et s'en appropriant ou s'en assimilant le contenu ; c'est l'intuition directe, l'aperception immédiate du vrai et du saint par la conscience, qui juge tout, en fin de compte, et que rien ne juge. — Individualisme chrétien, (suivant une qualification dont on se glorifie), subjectivisme théologique, qui n'est bien compris que dans son rapport avec le subjectivisme philosophique d'où il émane, et qui sème de toutes parts le subjectivisme ou l'indivi-

dualisme ecclésiastique! Il y a là, en fait, l'abandon du principe matériel de la Réformation comme de son principe formel. Ce ne serait pas une évolution, ce serait une révolution.

Mais ajoutons que la haute-orthodoxie, qui s'associe à cette direction, un moment dominante et si puissante encore, ne le fait que sous bénéfice d'inventaire ; elle se place sous son patronage sans se placer sous son empire ; relevant de plus en plus le principe formel du Protestantisme qu'avait paru abattre la critique négative, elle relève par cela même le principe d'autorité, quelles que soient ses réserves ou ses réticences à cet égard ; ce qu'elle pose à sa base, c'est l'œuvre de la conscience plutôt que son autonomie ; elle rend à l'Ecriture sa souveraineté, à mesure que son authenticité et sa divinité ressortent des nuages dont les avaient enveloppées des théories aventureuses.

Se retrouvant, dès lors, sur le fondement biblique où s'est posé le Protestantisme, et le seul, quoi qu'on en dise, qui puisse le porter, tout se raffermira, dogmatique et ecclésiologie, débarrassées l'une et l'autre des superfétations traditionnelles qu'aura balayées la tempête : cette profonde crise n'aura fait que préparer une véritable et grande rénovation. La foi l'a toujours attendue, la raison peut déjà l'entrevoir.

Sous l'empire rétabli du principe protestant, on pourra en particulier trouver à la question ecclésiastique, aujourd'hui si menaçante, la solution que réclame notre temps entre les écarts opposés de l'individualisme et du socialisme, du radicalisme et du cléricalisme ; on le pourra, parce qu'on aura une règle positive, et aussi parce que la notion scripturaire de l'Eglise fera ressortir dans chacun des partis extrêmes l'élément de vérité qu'il représente.

Le même principe, franchement et pleinement admis, permettra de déterminer au degré suffisant le fondamental et le vital du Christianisme, c'est-à-dire ce qu'on cherche pour constituer la grande unité évangélique au sein même des diversités confessionnelles.

TROISIÈME PARTIE

ORGANISATION DE L'ÉGLISE

CHAPITRE PREMIER

MEMBRES ET MINISTRES DE L'ÉGLISE

I

MEMBRES DE L'ÉGLISE.—**Divers degrés d'union à l'Eglise. — Membres « de fait » et membres « de droit ». —** MINISTRES. **— Deux classes générales : « Ministres extraordinaires » et « Ministres ordinaires ». — Leur office respectif. — La mission des premiers fut temporaire, celle des seconds doit être perpétuelle.**

Membres de l'Église. — Quiconque est uni à Jésus-Christ par une foi vivante et marche selon l'Esprit, est membre de l'Eglise invisible, ou intérieure. Quiconque fait profession de Christianisme est membre de l'Eglise visible. Quiconque adhère à la doctrine, au culte, à la discipline d'une église particulière, est membre de cette église.

On peut considérer comme étant *dans* l'Eglise extérieure, tous les habitants du monde chrétien, même les indifférents et les incrédules, car, qu'ils le veuillent ou non, ils sont à beaucoup d'égards sous l'influence du Christianisme, ils se trouvent en contact avec ses principes comme avec ses disciples ; « *le*

Royaume de Dieu s'est approché d'eux » ; ils appartiennent à la Chrétienté. Mais peut-on les considérer tous comme étant *de* l'Eglise, même dans le sens le plus indéterminé ? Ce serait certes un latitudinarisme excessif (1). Il est nécessaire de poser une limite. Comme c'est la foi vivante, avec ses œuvres, qui rend membre de l'Eglise invisible, c'est la profession de foi, avec les actes qu'elle entraîne, qui rend membre de l'Eglise visible. Cela semble indiqué dans la parabole du festin par la robe de noces et par l'entrée dans la salle (élus, appelés).

Il en est de même des églises particulières. Il ne suffit pas, pour leur appartenir réellement, d'être né dans leur sein, ou d'avoir participé d'une ou d'autre manière à quelqu'une de leurs cérémonies ; il faut adhérer à leur symbole, si elles en ont un, et s'unir à leur culte. Une Eglise particulière étant une conception du Christianisme réalisée en institution, une Société fondée pour développer, soit en elle, soit hors d'elle, la vérité et la vie chrétienne sous une forme déterminée, nul ne peut être regardé comme faisant partie de cette église, s'il n'en admet pas, au moins extérieurement, la doctrine constitutive, le principe caractéristique, la pensée et la direction fondamentale, de même que nul ne peut être regardé comme membre de l'Eglise générale, s'il n'admet pas, du moins à quelque degré, le Christianisme.

On entre dans l'Eglise en entrant dans le monde ; on est ainsi mis en rapport avec les lumières et les grâces qu'elle répand, on est élevé par ses soins dans la connaissance de la vérité ; mais après en avoir été membre de *fait*, il faut en devenir membre de *droit*, il faut déclarer qu'on s'unit à elle par conviction et parce qu'on la tient pour évangélique.

(1) Image de la *Vigne*, nom fréquemment donné à l'Eglise dans les Saintes Ecritures. Là, les sarments qui portent du fruit doivent seuls rester unis au cep ; les sarments stériles sont destinés à être retranchés : séparés du cep, leur sort est d'être brûlés (Jean XV, 1-8).

Ce principe est reconnu par toutes les grandes communions chrétiennes. Elles baptisent dès l'enfance, mais elles n'admettent à la Cène qu'à un âge plus avancé, après une instruction et une épreuve plus ou moins sérieuses, et elles font confirmer alors le vœu du baptême.

Ce principe, pris en soi, concilie les intérêts et les droits des enfants avec les préceptes de la morale, qui veulent que personne ne soit engagé par autrui sans son consentement, de même qu'avec la liberté et la responsabilité personnelles, qui ressortent de l'esprit de l'Evangile.

L'usage des deux sacrements, envisagé sous ce rapport, est une manifestation sensible du double caractère de l'Eglise, savoir son caractère d'« institution divine », auquel se lient des bénédictions spéciales dont on doit se hâter de faire jouir les nouveau-nés, et celui de « libre association », qui suppose une connaissance préalable et une adhésion volontaire.

Mais si le principe est universellement reçu, il est, en général fort mal compris, et plus mal suivi encore. On ne voit guère que des formalités dans les coutumes et les règles saintes qu'il a produites, dans les promesses baptismales et dans leur renouvellement. Plus on se pénètre du véritable esprit de ces pratiques religieuses, plus aussi on les trouve graves et solennelles dans leur simplicité, plus on reconnaît l'obligation de retarder autant que possible l'âge de la première communion, de soigner, plus qu'on ne le fait communément, l'instruction catéchétique de l'enfance et de la jeunesse, et d'éclairer les chefs de famille sur ce point.

Tout cela implique, on le voit, le droit d'admission et d'exclusion, que toutes les églises se reconnaissent, alors même qu'elles n'en font point usage. Toujours cet idéal auquel le réel répond si peu.

La sagesse veut qu'on travaille à vivifier cette constitution où ont conduit l'expérience et la conscience chrétienne, plutôt que de briser ce qui est sous prétexte qu'il n'est pas ce qu'il

devrait être, et de se jeter dans des essais aventureux, qui d'ordinaire ne corrigent un mal que par un mal plus grand.

Bien des causes placent de plus en plus notre Eglise dans la nécessité de ramener le fait au principe ou au droit. Notons, en particulier, son retour à l'*élection*, événement d'une gravité et d'une portée incalculables, auquel on semble à peine prendre garde. Dans le suffrage universel, tel qu'il s'est constitué, et dans un état religieux tel que le nôtre, le fait et le droit sont tellement discordants qu'il doit en sortir des luttes et des ruptures sans fin, si l'on n'y pare de quelque manière. La masse indifférente, formaliste, incrédule, qui domine partout, remuée par l'esprit de parti, peut faire pencher de toutes parts et en toute chose vers le *minimum* de christianisme. Faudra-t-il que l'Eglise livre ses fonctions administratives et, par suite, sa direction générale à des hommes qui ne lui appartiennent que nominalement, qui sont étrangers ou même hostiles à ses croyances fondamentales ? Il y a là évidemment des règles à établir ; et c'est par là qu'on aurait dû commencer. Le principe de l'élection est excellent en soi ; mais il ne l'est que sous des conditions normales ; et la première de ces conditions, c'est qu'il s'adapte à l'esprit et au but de la Société religieuse, qu'il serve au maintien et au développement de sa charte constitutionnelle. Or, dans la disposition actuelle des esprits, le suffrage universel peut aller à l'encontre de ces fins et n'être qu'un dissolvant de plus.

Ministres de l'Église. — « *Jésus-Christ a donné les uns pour être* « *apôtres* », *les autres pour être* « *prophètes* », *les autres pour être* « *évangélistes* » *et les autres pour être* « *pasteurs et docteurs* » (Eph. IV, 11). Nous avons là quatre ordres de ministres, que nous pouvons ranger en deux classes générales, les *ministres extraordinaires* (apôtres, prophètes, évangélistes) et les *ministres ordinaires* (pasteurs et docteurs). — Nous négligeons les subdivisions indiquées dans des passages tels que Rom. XII, 6-8 ; I Cor. XII, 28, qui marquent des fonctions

plutôt que des ministères, et sur lesquels d'ailleurs les commentateurs sont peu d'accord. (Voy. M. Stuart, Bloomfield). —

L'office des « ministres extraordinaires » fut de donner au monde la révélation et d'y constituer le Christianisme et l'Eglise; ils reçurent pour cela des pouvoirs exceptionnels et surnaturels. L'office des « ministres ordinaires » est de travailler à l'édification et à la conversion des âmes, à l'affermissement et à l'avancement du règne de Christ, en prenant pour règle la parole des premiers hérauts de l'Evangile qui est la *parole de Dieu.* La mission des uns fut temporaire, celle des autres doit être perpétuelle. Les dons communiqués aux ministres extraordinaires, la nature de leur œuvre et de leur charge, prouvent que leur mission ne devait pas se continuer. Ils furent les fondateurs et les législateurs inspirés de l'Eglise, prérogatives toutes spéciales qui n'ont pu passer à d'autres. Les pouvoirs miraculeux et prophétiques dont ils étaient revêtus cessèrent peu à peu lorsque le Christianisme eut jeté des racines assez profondes et que ses bases furent affermies. Ils n'ont donc pas de successeurs permanents, quant à la partie extranaturelle de leur œuvre et à l'autorité qu'elle leur conférait. Ce fut là l'opinion générale des premiers siècles; ce n'est que plus tard qu'on a représenté le corps épiscopal comme la continuation du collège apostolique, et le Pape comme l'héritier de saint Pierre, prince supposé des apôtres. Le même fait ressort, d'ailleurs, d'un autre ordre de considérations : l'Ecriture renferme des règles sur l'élection des ministres ordinaires (pasteurs, diacres), elle prescrit d'en établir de lieu en lieu, mais elle n'a rien de semblable relativement aux ministres extraordinaires. C'est le Seigneur qui les avait suscités et légitimés.

Je me bornerai à quelques courtes observations sur ces deux classes de ministres.

II

MINISTRES EXTRAORDINAIRES. — 1° « Apôtres ». — Sens restreint et sens large du mot. — Leurs titres se montrent dans les attestations de saint Paul relatives à lui-même. — 2° « Prophètes ». — Terme compréhensif comme celui d'apôtre, mais qui a aussi son acception propre et élevée. — L'ordre des apôtres placé au premier rang, celui des prophètes au second. — Ce qui les caractérise, c'est qu'ils sont révélateurs et fondateurs. — 3° « Evangélistes ».

1° *Apôtres.* — Le mot « apôtre », (*ἀποστόλος, envoyé*), désigne un messager quelconque (Jean XIII, 16 ; II Cor. VIII, 23), un messager de Dieu : « *Je leur enverrai des prophètes et des apôtres* » (Luc XI, 49) ; il s'applique par extension à tous les prédicateurs de l'Evangile (Rom. XVI, 7), mais il désigne spécialement les *Douze* (Matt. X, 1-4 ; XXVI, 14). C'est le sens ordinaire et, en quelque sorte, le sens propre du mot.

Les Douze sont d'abord tout à fait à part (Act. II, 14. 42. 43 ; IV, 35-37 ; V, 2. 12. 13. 18 ; VI, 2-6 ; VIII, 14 ; IX, 27) : appelés par Jésus-Christ lui-même. — (Peut-être cela explique-t-il la forme de l'élection de Matthias (Act. I, 23-26) ? Il n'est parlé nulle autre part du sort). — Fondateurs de l'Eglise (Apoc. XXI, 14), ils reçurent pour mission l'évangélisation du monde (Matt. XXVIII, 19 ; Act. I, 8). — Mais le nom « d'apôtre », avec ses hautes attributions, s'étendit ensuite au delà du cercle des Douze. C'est évidemment en ce sens que saint Paul se l'applique et qu'il le donne dans des passages auxquels on n'accorde pas l'attention qu'ils méritent. — Des textes tels que I Cor. XII, 28. 29 : « *Dieu a établi dans l'Eglise premièrement les apôtres, deuxièmement les prophètes, etc.* » ; Eph. II, 20 ; III, 5 ; IV, 11 ; signalent, comme constituant les deux ordres les plus élevés de ministres extraordinaires, les apôtres et les prophètes, en mettant toujours les apôtres au premier rang, quoique sans détermination précise de ce qui les distinguait. Que l'ordre des apôtres renfermât d'autres hommes que les

Douze, la généralité de l'expression l'indique, et le fait que saint Paul s'y place lui-même ne permet pas d'en douter. D'autres traits incidentels le font entendre encore. Ainsi Act. XIV, 14 : « *Les apôtres Barnabas et Paul, etc.* » ; Gal. I, 19 et II, 9 où Jacques, frère du Seigneur, est nommé parmi les apôtres et ceux qui étaient regardés comme les *colonnes*.

Les caractères de cet apostolat collatéral à celui des Douze se révèlent dans ce que saint Paul dit de lui-même, et dans ce qu'il dit de l'ordre des apôtres. Saint Paul est apôtre parce qu'il tient immédiatement du Seigneur son ministère et son Evangile (Gal. I, 1-12) ; et la marque ou la preuve qu'il en donne, ce sont ses pouvoirs miraculeux (II Cor. XII, 12). Il représente les apôtres, et à côté d'eux les prophètes, comme révélateurs (Eph. III, 5) et comme fondateurs (Eph. II, 20). Donnée d'une haute importance, car elle peut suffire à décider le grand débat de nos jours où tout dépend, en dernière analyse, de l'autorité ou de la théopneustie apostolique. Il est manifeste, en effet, que ce qui faisait l'apôtre, au sens qu'entendait saint Paul et l'Eglise avec lui, c'étaient les charismes exceptionnels et surnaturels.

2° *Prophètes.* — Dans les auteurs grecs, le mot προφήτης désigne généralement l'interprète des dieux ou des oracles, l'homme qui met en lumière ce qui était obscur. Il désigne quelquefois le μάντις lui-même, qui, hors de sens, prononçait des paroles inintelligibles pour lui comme pour les autres; mais plus communément il s'applique à celui qui expliquait ces paroles énigmatiques, à l'interprète du μάντις. Dans le Nouveau Testament le mot προφήτης répond au mot *nabî* dans l'Ancien. Les prophètes de l'Ancien Testament étaient en général des hommes éclairés d'En Haut, qui annonçaient les révélations divines et les événements futurs. Nul doute sur ce point. Mais les termes *nabî* et *nibba* (prophétiser) sont employés en certains passages dans une acception plus étendue, et s'appliquent à des personnes qui parlent en quelque manière sous l'action de l'esprit de Dieu, lors même qu'elles ne déclarent pas l'avenir et

ne donnent aucune révélation. C'est en ce sens qu'Aaron était le prophète de Moïse, c'est-à-dire son interprète, tandis que Moïse, interprète de Dieu ou prophète proprement dit, était Dieu pour Aaron (Ex. IV, 16 et VII, 1). C'est en ce sens large qu'il est dit des Anciens d'Israël (Nomb. XI, 25-27), de Marie, sœur d'Aaron (Ex. XV, 20), de Saül (I Sam. X, 5. 6. 10-13; XIX, 20-24), qu'ils *prophétisaient*. Il en est de même dans le Nouveau Testament. Quelquefois le substantif *prophète* et le verbe *prophétiser* s'appliquent à la prédiction de l'avenir (Act. XI, 28; XXI, 10) ou à la révélation des mystères (Eph. III, 5), et d'autres fois à tout acte d'enseignement ou d'adoration fait sous la direction du Saint-Esprit (I Cor. XI, 4. 5; XIV, 1-5. 24-31).

On a soutenu que dans le Nouveau Testament la prophétie n'était autre chose que l'explication des Ecritures, ou la louange de Dieu et la ferveur de la prière, sans inspiration proprement dite; mais elle est représentée comme un don surnaturel accordé pour l'instruction et l'édification commune. Ainsi que nous l'avons fait remarquer, elle a, en bien des cas, pour attribut ou pour caractère constitutif les prédictions, les révélations, les directions célestes (Act. XIII, 2 : « *Le Saint-Esprit leur dit : Séparez-moi Barnabas et Paul, etc...* » et XI, 28 (Agabus). Elle est placée parmi les dons miraculeux (Act. XIX, 6; 1 Cor. XII, 10); elle est distinguée du talent d'enseigner et d'exhorter, de la simple διδασκαλία, et unie à la révélation (1 Cor. XII, 28. 29). Les prophètes sont classés immédiatement après les apôtres et avant les évangélistes (Eph. IV, 11); non seulement ils sont ainsi séparés des ministres ordinaires, mais ils s'offrent, avec les apôtres, comme les fondateurs de l'Eglise et les organes de la révélation (Eph. II, 20; III, 5). L'opinion sus-mentionnée n'est donc pas admissible, du moins sous sa forme générale et absolue, elle ne l'est que dans un sens restreint; car l'Esprit de Dieu animant l'Eglise primitive, tous les actes de la piété chrétienne tenaient à quelque degré de la prophétie et ont pu en recevoir quelquefois le nom. Nous trouvons même le mot

« prophète » employé dans le sens large des classiques et désignant un poète crétois, Epiménides (Tite I, 12). Mais à côté de cette acception indéfinie, il y a bien dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien, la signification spéciale et supérieure qu'y attache la langue religieuse.

Il importe de bien noter ce qui concerne les deux catégories de ministres extraordinaires que nous voyons à la tête de l'Eglise apostolique. La classification de saint Paul est formelle et constante, en même temps qu'en parfaite harmonie avec le fond historique et l'esprit général des Livres saints. Elle revient trois fois dans l'Epître aux Ephésiens, celui des écrits sacrés où il est le plus question de l'Eglise. Citons ces textes, auxquels, je le répète, on ne me paraît pas accorder l'attention qu'ils méritent. — Eph. II, 20 : « *Etant un édifice bâti sur le fondement des apôtres et des prophètes, Jésus-Christ lui-même, etc...* » — Eph. III, 5 : « *Mystère qui n'a point été découvert aux enfants des hommes dans les temps passés, comme il a été révélé dans ce temps-ci par l'Esprit à ses saints apôtres et aux prophètes.* » — Eph. IV, 11 : « *Lui-même donc a donné les uns pour être apôtres, les autres prophètes, etc.* » La même classification se retrouve, deux fois répétée I Cor. XII, 28. 29 : « *Dieu a établi dans l'Eglise, premièrement les apôtres, deuxièmement les prophètes... Tous sont-ils apôtres ? tous sont-ils prophètes?...* »

C'est une attestation tout occasionnelle, mais importante, de cet état primitif, objet actuel de tant de discussions. Elle nous découvre une sorte de hiérarchie spirituelle, formée par les charismes exceptionnels, et dont les apôtres et les prophètes occupent le sommet. Les textes ne disent pas tout ce qu'on désirerait savoir sur ces deux catégories de *ministres de la Parole ;* ils disent cependant beaucoup, surtout quand on les considère en rapport avec d'autres grandes indications, comme, par exemple, les dons miraculeux et prophétiques. Deux traits principaux caractérisent ces deux ordres de ministres ; ils sont *fondateurs* et *révélateurs.* Double donnée, qui dans la langue du temps et

dans celle de saint Paul ne peut s'entendre qu'en un sens supranaturaliste, ce qui la rend capitale. Et, suivant une remarque qu'il convient de rappeler, ces apôtres, fondateurs, et révélateurs, ne sont pas uniquement les Douze, puisque saint Paul se place si haut parmi eux, et que d'ailleurs les prophètes s'associent à leur œuvre et à leur prérogative. Si nous nous demandons quels étaient les titres de cet apostolat général, nous pouvons l'apprendre par ce que saint Paul nous dit du sien, en particulier Gal. I, 1-12 et II Cor. XII, 12. Il sort de là une lumière incomplète sans doute, mais positive et certaine, à laquelle on ne regarde pas assez. J'ignore ce qu'en font les théories constructives de nos jours. Avant tout les faits, et les *faits-principes;* nous souvenant que le plus petit fait vaut mieux qu'un grand système.

3° *Évangélistes.* — Le Nouveau Testament nous donne peu de lumières sur la nature de cette charge. Act. XXI, 8 et II Tim. IV, 5, où on l'a généralement vue, pourraient, à la rigueur, ne désigner que de simples prédicateurs de l'Evangile, quoique l'interprétation commune soit certainement la plus probable, en regard d'Eph. IV, 11. Mais les anciens nous apprennent que le nom d'*évangéliste* se donnait dans une acception spéciale à des hommes qui aidaient les apôtres dans leurs travaux, et qui, comme eux, n'étaient attachés à aucune Eglise particulière. Tels furent Silas, Silvain, Tite, Timothée, etc., que nous voyons suivre saint Paul et remplir sous sa direction des missions spéciales (Timothée à Ephèse ; Tite en Crète, à Corinthe, etc...) ; de même Marc, qui paraît tantôt avec saint Paul, tantôt avec saint Pierre (I Pier. V, 13). Cet ordre de ministres survécut à l'apostolat. Au rapport d'Eusèbe (1), « se bornant à « jeter les fondements de la foi dans les lieux où l'Evangile « n'avait pas été prêché, et établissant d'autres pasteurs aux- « quels ils laissaient le soin de cultiver les nouvelles églises,

(1) *Hist. Eccl.*, V, 9.

« ils passaient eux-mêmes dans d'autres contrées et chez d'au-
« tres nations ». C'étaient des missionnaires.

III

MINISTRES ORDINAIRES. — « **Pasteurs** » **et** « **Docteurs** ». — « **Evêques** » **ou** « **Anciens** ». — « **Diacres** », « **Diaconesses** ». — **Question de l'Episcopat. — Les anciens et les évêques ne constituent pas deux ordres différents. — Comment expliquer l'existence de l'épiscopat au IIe siècle ?**

Les *ministres ordinaires* ont pour mission d'annoncer la vérité et de gouverner l'Eglise selon la parole des ministres extraordinaires, à laquelle rien ne doit être ajouté ou retranché (Gal. I, 7. 8; 1 Thes. II, 13; Tite I, 9). Les apôtres en établirent ou ordonnèrent d'en établir partout (Act. XIV, 23 ; XX, 17; Tite I, 5); ils ont laissé des directions générales sur leur élection, leur caractère et leur emploi (I Tim. III; Tite I). Nous en voyons à la tête de toutes les églises à la fin de l'âge apostolique.

Pasteurs et Docteurs. — Dans le passage cité en tête de ce chapitre (Eph. IV, 11), saint Paul ne fait qu'une classe de ministres ordinaires, qu'il nomme *pasteurs et docteurs :* « τούς δέ ποιμένας και διδασκάλους ». On a demandé si l'enseignement de la Parole était toujours lié à la conduite de l'Eglise, si les διδασκάλοι ne faisaient qu'un avec les ποιμένες ? — Evidemment il n'y avait pas de règle absolue à cet égard dans ces temps où la société chrétienne jouissait de dons extraordinaires, et où la distinction entre le clergé et le peuple n'était pas tranchée comme elle l'a été dans la suite. Chacun pouvait contribuer pour sa part à l'édification commune dans les assemblées (I Cor. XIV, 26) ; ainsi que cela se pratiquait dans les synagogues (Luc IV, 16). La charge de pasteur, de directeur, de *président*, n'emportait pas toujours celle de docteur (Rom. XII, 7. 8). Mais la tendance apostolique fut, ce semble, de les réunir. Saint Paul veut (I Tim. V, 17) qu'on

honore spécialement les pasteurs (ποιμένες) qui travaillent à la prédication de la Parole et à l'instruction ; il prescrit (Tite I, 9) de ne choisir pour évêques que des personnes capables « *tant d'exhorter selon la doctrine salutaire que de convaincre ceux qui s'y opposent* », unissant ainsi les deux ordres de fonctions (1).

Evêques ou Anciens. — Les ministres ordinaires sont appelés dans le Nouveau Testament « évêques », ἐπίσκοποι ; « anciens » (ou prêtres) πρεσβυτέροι ; « diacres », διακονοι.

Επίσκοπος (de ἐπισκοπεω ou de ἐπισκεπτομαι) signifie *inspecteur, visiteur, surveillant*. Paul dit à Barnabas ; « *Retournons visiter nos frères.....* ἐπισκεψώμεθα » (Act. XV, 36). La charge de l'ἐπίσκοπος est appelée ἐπίσκοπη (I Tim. III, 1). L'apostolat est désigné sous ce nom Act. I, 20. Saint Pierre nomme Jésus-Christ « *le Pasteur et l'Evêque de nos âmes* », ποιμένα καί ἐπίσκοπον (I Pierre II, 25 et V, 4 : ἀρχιποίμην). Επίσκοπος correspond à *pakid (inspecteur* des synagogues) ; les Septante ont souvent employé le premier de ces deux termes pour rendre le second. Il aurait donc pu passer de la Synagogue dans l'Eglise, de même que celui de πρεσβυτέρος. Mais plusieurs commentateurs le considèrent comme étant purement d'origine grecque (2).

Le mot πρεσβυτέρος désigne dans le Nouveau Testament : 1° les *ancêtres*, (*majores*) (Matt. V, 21 ; XV, 2), ou simplement les *vieillards* (I Tim. V, 1 ; I Pier. V, 5) ; 2° des hommes revêtus d'autorité ou de considération publique, (*seniores*) (Matt. XVI, 21 ; XXI, 23 ; XXVI, 3. 47. 57. 59. etc.) que nos versions rendent par *sénateurs* ; 3° une classe de ministres de l'Eglise (Act. XI, 30 ; XIV, 23, etc., etc.). En ce sens il correspond à l'expression juive d'αρχισυναγωγος, car les αρχισυναγωγοι étaient aussi appelés πρεσβυτέροι (Luc VII, 3. 5). Saint Pierre et saint Jean se sont donné ce titre (I Pier. V, 1 ; II Jean 1 ; III Jean 1).

Diacres. — Διάκονος (de διάκονεω, servir), signifie en général un

(1) V. Néander : *Siècle apost.*, T. I, p. 125.
(2) d° *Ibid.* d° p. 120.

ministre, un *serviteur*, un *aide*, et διάκονια signifie un *service*, un *emploi* quelconque, humble et honorable. Ces termes marquent les fonctions inférieures de la domesticité (Matt. XX, 26 ; Jean II, 5. 9) et les charges élevées de la magistrature (Rom. XIII, 4), de l'évangélisation (II Cor. III, 6 ; VI, 4 ; XI, 23 ; Eph. III, 7), de l'apostolat (Act. I, 17 ; XX, 24 ; Rom. XI, 13). Il est dit de Jésus-Christ lui-même qu'il a été « *ministre* (διάκονος) *parmi les Juifs* » (Rom. XV, 8). Dans un sens plus restreint, ce terme désigne un ordre particulier de ministres de l'Eglise, ceux qui étaient spécialement chargés du soin des pauvres (Act. VI ; I Tim. III, 8-12). Aussi l'aumône est-elle appelée διακονία (Rom. XV, 31 ; II Cor. VIII, 4 ; IX, 1).

L'institution du « diaconat » est rapportée Actes VI. Cependant Mosheim (1) et autres ont prétendu qu'elle remonte plus haut, et qu'il ne s'agit Act. VI que de l'adjonction de diacres hellénistes aux diacres hébreux déjà existant. Suivant eux, les νεώτεροι qui ensevelirent Ananias et Saphira n'étaient autre chose que les diacres et les serviteurs établis de l'Eglise (Act. V). Ils appuient cette interprétation sur Luc XXII, 26, où ils prennent le νεώτερος et le διακονῶν pour des diacres, et sur I Pier. V, 5, où les νεώτεροι sont opposés aux πρεσβυτέροι et où, disent-ils, ce dernier terme doit s'entendre non des vieillards, mais des anciens, conformément à sa signification générale dans le Nouveau Testament. Mais ce n'est là qu'une conjecture peu probable. Rien absolument ne porte à supposer que Jésus-Christ ou les apôtres eussent établi le diaconat avant la circonstance mentionnée Act. VI. Pendant la vie du Sauveur, Judas portait la bourse et était chargé de la distribution des aumônes. Dans Act. V il est naturel que de jeunes hommes se lèvent d'eux-mêmes pour emporter le corps d'Ananias et de Saphira. Ce n'est pas contre les diacres hébreux que murmurent les hellénistes, mais contre les hébreux en général. Tout indique que les apôtres

(1) *Hist. Eccl.* I. p. 105.

avaient été jusque là les administrateurs des biens de la communauté (Act. IV, 35-37 ; V, 1-6). Il n'y a donc pas de raisons suffisantes pour abandonner l'opinion commune.

Les qualités nécessaires aux diacres sont marquées I Tim. III, 8-13, et ce sont à peu près les mêmes que celles des évêques ou des presbytres. Leurs fonctions se rapprochent aussi. Deux des sept diacres (Act. VI, 5), Etienne et Philippe, étaient évangélistes, et il paraît que dans les premiers temps les diacres remplissaient tous les emplois ecclésiastiques, soit avec les presbytres, soit en leur absence. Ils étaient également nommés à vie et consacrés par l'imposition des mains (Act. V, 6).

Ainsi nos diacres actuels diffèrent à beaucoup d'égards de ceux de la Primitive Eglise, car ils ne sont élus que pour un temps et ils ne s'occupent que de recueillir et de distribuer les aumônes.

Quant à nos « anciens », c'est une institution à laquelle rien ne correspond exactement dans l'âge apostolique ; quoiqu'en divers lieux on ait appelé de bonne heure les laïques à gérer avec les ecclésiastiques les choses religieuses. Le πρεσβυτεριον (I Tim. IV, 14) diffère, par la même raison, de notre consistoire.

Diaconesses. — Il y avait des *diaconesses* (αι διάκονοι). Il est parlé (Rom. XVI, 1) de Phébé, diaconesse de l'Eglise de Cenchrée. C'est certainement aussi de diaconesses que parle Pline dans sa lettre à Trajan : « *necessarium credidi ex duabus ancillis quæ « ministræ » dicebantur* ». On rapporte en général à cette charge I Tim. III, 11 et V, 10 ; Tite II, 3 ; car les femmes dont il est là question ont à remplir des fonctions spéciales, elles doivent enseigner, exercer l'hospitalité, secourir les affligés, etc. Mais les χήραι (ou πρεσβύτιδες) sont-elles les mêmes que les διάκονοι ? Assez souvent on les a distinguées. On a considéré les dernières comme chargées de la visite des malades, du soin des pauvres, du baptême des femmes, etc., et les autres comme des espèces de catéchistes pour les personnes de leur sexe. Du reste, si ces deux ordres de fonctions ont réellement existé à part, ils

se touchaient par tant de points qu'ils devaient fréquemment se confondre, surtout à une époque où la constitution ecclésiastique était si peu déterminée. Nous inclinons à croire que c'était, sous des noms divers et peut-être dans des situations différentes, le même ordre de soins, de devoirs et d'emplois, et par conséquent la même charge. Cette institution était bien nécessaire à une époque où la position de la femme dans la société était tout autre qu'aujourd'hui.

Question de l'Episcopat. — Une question fort controversée et qui a souvent pris un intérêt et une gravité extrême, est celle-ci : Les titres d'ἐπίσκοπος et de πρεσβυτέρος marquent-ils deux classes de ministres ou une seule? la distinction entre l'évêque et le pasteur ou l'ancien (1) est-elle d'institution divine ou d'institution ecclésiastique et humaine?

On ne trouve dans le Nouveau Testament nulle trace de cette distinction. 1° Les noms d' « *évêque* » et d' « *ancien* » y sont souvent pris l'un pour l'autre et donnés aux mêmes personnes. Ainsi les pasteurs d'Ephèse (πρεσβυτέροι) (Act. XX, 17) sont ensuite nommés évêques (ἐπισκόπους) (v. 28).

2° Il n'est jamais fait mention que de deux ordres de ministres,

(1) Cette question reçoit de nouveau une haute importance des débats qui s'engagent de toutes parts sur la constitution de l'Eglise. Elle se relève et dans la controverse catholique et dans la controverse protestante entre les Episcopaux et les Presbytériens. Les Anglicans, en particulier, reviennent à afficher des prétentions extrêmes relativement aux prérogatives épiscopales. Pour un grand nombre d'entre eux, l'Eglise romaine est une église véritable, tandis que les églises protestantes ne sont que des sectes. Le prêtre catholique qui se fait anglican n'a pas besoin de consécration nouvelle parce qu'il a reçu l'ordination véritable, tandis que le pasteur presbytérien doit être de nouveau consacré. Le Puseysme n'est que l'exagération de cette tendance. De tels principes doivent nécessairement raviver les discussions, surtout avec l'importance que la question ecclésiastique reprend partout. Ce sujet tient d'ailleurs à d'autres, tels que celui de l'ordination et de la succession apostolique, auquel on a quelquefois comme suspendu toutes les grâces de la Nouvelle Alliance.

« les évêques et les diacres », ou « les anciens et les diacres », là même où tout conduisait à parler des trois ordres s'ils eussent réellement existé, comme par exemple lorsque saint Paul donne des règles pour leur élection. Après avoir exposé les qualités de l'évêque il passe à celles des diacres (I Tim. III). Est-il possible d'expliquer ce silence relativement aux anciens dans une telle occasion, autrement que par leur identité avec les évêques? Cette induction se change en certitude quand on voit l'Apôtre, donnant les mêmes préceptes Tite I, 5-7, employer indifféremment les deux noms et les échanger l'un contre l'autre : « *La raison pour laquelle je t'ai laissé en Crète, c'est afin que... tu établisses des pasteurs* (πρεσβυτέρους) *dans chaque ville ; savoir s'il se trouve quelqu'un qui soit irrépréhensible, mari d'une seule femme, etc., car il faut que l'évêque* (τον ἐπίσκοπον) *soit irrépréhensible, etc.* » — 3° Il y avait plusieurs évêques dans une même ville (Phil. I, 1 : « *Paul et Timothée... aux évêques et aux diacres qui sont à Philippes, etc.* ») ce qui est tout simple dans l'opinion presbytérienne, mais inconciliable avec le système épiscopal. Pétau (1) suppose que les apôtres ordonnaient plusieurs évêques dans le même lieu, afin qu'on les eût tout prêts pour les envoyer là où il serait nécessaire : hypothèse inadmissible, qui laisse d'ailleurs subsister les difficultés. Car elle n'explique pas pourquoi saint Paul ne s'adresse qu'aux évêques et aux diacres de Philippes, sans nommer les anciens, ni pourquoi il appelle évêques ceux qui avaient été désignés auparavant comme pasteurs ou anciens d'Ephèse (Act. XX), ni pourquoi il néglige les anciens, dans sa lettre à Timothée, en exposant les qualités des ministres de l'Eglise, ni pourquoi il les confond avec les évêques dans sa lettre à Tite. Tous ces traits qui indiquent si positivement l'identité des deux titres pour saint Paul, restent toujours ; l'hypothèse n'en rend pas compte. — 4° Dans les systèmes où l'on pose la suprématie des évêques comme de droit divin, on leur réserve

(1) *De ecclesiastica hierarchia*, etc., Lib. I, cap. I. (Paris 1641).

le gouvernement de l'Eglise, la décision des questions de doctrine et de discipline, l'ordination, etc. Or, il n'est parlé que des anciens dans le Concile de Jérusalem (Act. XV, 2. 4. 6. 22. 23). L'ordination est attribuée à ces derniers (I Tim. IV, 14) aussi bien que la direction des affaires ecclésiastiques (I Tim. V, 17 : προεστῶτες πρεσβύτεροι ; I Pier. V, 1. 2 : ἐπισκοποῦντες). D'ailleurs, dans l'esprit du Nouveau Testament, toutes ces fonctions gouvernementales, dont on fait la base de la supériorité des évêques, sont inférieures à celle de la prédication, unanimement accordée aux anciens (Act. VI, 2. 4 ; I Cor. I, 17).

On a voulu tirer de I Thes. V, 12. 14, la distinction apostolique de l'évêque et de l'ancien, prétendant que saint Paul y parle de deux ordres de pasteurs, dont les uns gouvernaient et les autres enseignaient : « Τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν, καὶ προϊσταμένους ὑμῶν ἐν Κυρίῳ, καί νουθετοῦντας ὑμᾶς. » Mais la forme même de la phrase prouve qu'il n'a réellement en vue qu'une seule classe d'ouvriers évangéliques, qui présidaient et instruisaient tout ensemble, ou qui pouvaient faire l'un et l'autre, l'article n'existe que devant κοπιῶντας. Ce passage est parallèle de I Tim. V, 17, où l'Apôtre veut qu'on honore doublement l'ancien qui préside et qui instruit.

On a dit que le mot πρεσβύτερος étant un titre honorable (senior) il a pu en ce sens être appliqué aux évêques, et que celui d'ἐπίσκοπος, pris dans son acception étymologique, a pu être employé pour désigner les anciens, sans qu'il résulte de là l'identité ecclésiastique des deux titres, — que le nom d'apôtre, qui dans sa signification propre ne convient qu'aux Douze, est pourtant donnée à d'autres, — et que les Douze se sont appelés eux-mêmes πρεσβύτεροι et même διάκονοι. — Nous ne nions pas la vérité de ces observations, mais évidemment elles ne rendent pas compte des faits. S'il existait dans la Primitive Eglise une distinction formelle entre l'office d'évêque et celui d'ancien, comprend-on, je le répète, qu'elle ne soit indiquée nulle part, et qu'il ne soit jamais fait mention des droits et des devoirs respectifs

de ces deux ordres de ministres, même dans les occasions où tout conduisait ou obligeait à en parler (Phil. I, 1 ; I Tim. III ; Tite I) ? Si la différence des deux ordres était établie dans d'autres passages, comme l'est celle des ministres ordinaires et des ministres extraordinaires, l'explication proposée serait valable pour les passages où les titres d'évêque et d'ancien se présentent comme identiques. Mais prétendrait-on conclure *la différence* des textes mêmes qui impliquent *l'identité* ?

On a dit encore que Timothée et Tite étaient évêques, que c'est en cette qualité qu'ils établirent des anciens, l'un à Ephèse, l'autre en Crète, et que c'est par conséquent dans leur ministère qu'il faut chercher l'idée apostolique de l'épiscopat. — Mais cette assertion a pour unique fondement la souscription de l'Epître à Tite et de la seconde à Timothée. Or, il n'y a qu'une voix sur l'inauthenticité de ces souscriptions comme des autres. D'après la nature des fonctions de ces deux compagnons de saint Paul et d'après le témoignage de l'histoire, il est évident qu'ils appartenaient à la classe des évangélistes (Act. XVI, 3. 4 ; Rom. XVI, 21 ; I Cor. IV, 17 ; II Tim. IV, 9. 10 ; II Cor. VIII, 23 ; Tite I, 5).

Ainsi, le Nouveau Testament, si on le prend pour unique juge, donne gain de cause aux presbytériens ; non seulement il se tait absolument sur la distinction des deux ordres, mais il s'exprime partout de manière à prouver qu'il ne la fait point ; témoignage à la fois négatif et positif qui ne saurait laisser de doutes.

Mais il se présente ici un fait remarquable et grave ; le système épiscopal se trouve à peu près universellement établi dès le IIe siècle. Cette question semble dès lors se placer sur la même ligne que celles du *dimanche* et du *pédobaptisme*, où manquent aussi les déterminations scripturaires, et où de l'ancienneté et de l'universalité on conclut l'apostolicité. C'est la base d'argumentation qu'ont adoptée un grand nombre d'épiscopaux. — Nous pouvons répondre 1° que le point en discussion n'est pas

passé sous silence dans le Nouveau Testament comme le changement du jour de repos ou le baptême des enfants, mais qu'il y est formellement décidé, car le Nouveau Testament ne mentionne, à côté des diacres, qu'un seul ordre de ministres ordinaires, qu'il nomme indistinctement anciens ou évêques. Evidemment il n'y a pas parité entre les questions qu'on assimile. Pour le dimanche, par exemple, les écrits sacrés n'en affirment point, il est vrai, l'institution divine; mais ils renferment divers traits qui montrent que ce jour se distinguait par certains usages et certains caractères religieux dès le temps des apôtres (I Cor. XVI, 2; Apoc. I, 10); et quand nous le voyons ensuite universellement observé (Lettre de Pline; Justin etc.) nous avons le droit d'en conclure qu'il fut consacré d'une manière spéciale au culte chrétien, sous la direction des fondateurs de l'Eglise. Pour l'épiscopalisme, au contraire, les Livres saints, bien loin d'en contenir les indications ou les semences, le combattent formellement, puisqu'ils détruisent la distinction sur laquelle il repose. 2° Il est aisé d'expliquer l'élévation rapide de l'un des pasteurs, lorsqu'il s'en trouvait plusieurs dans un même lieu (Act. XX, 28; Phil. I, 1; I Tim. IV, 14). On comprend, en effet, que l'ordre des délibérations, l'unité de direction et de conduite, et mille autres causes, aient ainsi porté de bonne heure à établir un *président;* qu'on lui ait affecté insensiblement le nom d'évêque (ou *d'ange* : Apoc. II); que l'utilité de cette institution l'ait bientôt rendue générale; que, par l'effet des circonstances extérieures, le besoin d'union et de force, les tendances naturelles de l'homme, etc., ce président, qui n'était d'abord que *primus inter pares*, se soit trouvé peu à peu investi d'attributions et de prérogatives supérieures. C'est la loi de développement de tous les pouvoirs. Ce fut celle de l'épiscopat lui-même depuis les temps dont nous parlons jusqu'à la Réformation. Les évêques du IIe siècle sont tout autre chose que ceux du IVe ou du VIIIe. Le principe une fois posé se développa sans cesse, jusqu'à l'établissement complet du système romain, son complément final.

Cette explication, qui se recommande d'elle-même par ses rapports avec la nature humaine et avec l'histoire ecclésiastique, se confirme encore quand on entend Clément de Rome dire, selon la formule du Nouveau Testament : « Que les apôtres « prêchèrent dans les cités et les contrées diverses, établissant « leurs premiers disciples, après les avoir éprouvés par le Saint-« Esprit, pour être évêques et diacres de ceux qui croiraient « ensuite ». Polycarpe ne mentionne que les anciens et les diacres (Ep. aux Philippiens, V et VI). Le titre de l'Epître est déjà significatif : « Polycarpe et ceux qui sont anciens avec lui, etc. ». C'est aussi la formule d'Irénée en divers endroits. Epiphanes (en 368), pour rendre compte de l'état des églises, suppose que les apôtres établirent, dans certaines localités, seulement des évêques ou des anciens et des diacres, et dans d'autres des évêques, des anciens et des diacres ; ce qui indique visiblement, quand on laisse l'interprétation pour s'en tenir aux faits, que certaines églises ne prirent que lentement la forme épiscopale et retinrent longtemps, malgré l'entraînement universel, l'institution et la forme primitive.

Il y a là deux choses, le fait et le principe, en d'autres termes le droit humain et le droit divin. La suprématie de fait est généralement établie dès le IIe siècle, mais les Pères eux-mêmes reconnaissent qu'au commencement il n'en était pas ainsi, et que les mêmes hommes étaient appelés indifféremment *évêques* et *anciens* (Hilaire, Théodoret, etc.). Voici le témoignage formel de saint Jérôme (1) : « *Eumdem esse presbyterum qui et episcopus est ; et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent et diceretur in populis : ego sum Pauli, ego Apolli, ego autem Cephas, communis presbyterorum concilio ecclesias gubernatas esse. Postquam autem unusquisque quos baptisaverat suos putabat esse, non Christi, in toto orbe decretum esse ut unus de presbyteris electus præponeretur cœteris, ad quem omnis Ecclesiæ*

(1) *Comm. in Epist. ad Titum.*

cura pertineat, et schismatum semina tollerentur ». Il est curieux de rapprocher cette déclaration de saint Jérôme du décret de Trente qui anathématise « quiconque ose dire que la suprématie des évêques n'est que de droit ecclésiastique ».

IV

Ordination. — Consécration.

L' « ordination », ou l'institution aux charges ecclésiastiques, se fait généralement par l'*imposition des mains*, symbole de bénédiction et de consécration tout ensemble.

Dans les églises épiscopales, l'ordination appartient aux évêques seuls ; dans les églises presbytériennes elle est conférée par les pasteurs (presbytère en Ecosse, aux Etats-Unis ; colloque en France) ; dans les églises indépendantes et baptistes elle se fait par les suffrages du peuple. L'imposition des mains est tenue pour essentielle dans les églises des deux premières classes, elle est seulement facultative dans les églises de la troisième classe, où elle est quelquefois pratiquée, quelquefois négligée.

Il est remarquable qu'on ait attaché tant d'importance chez les épiscopaux à un acte dont le Nouveau Testament parle si peu (1). C'est un exemple, entre mille autres, de la disposition de l'homme à remplacer le fond par la forme, l'esprit par la lettre, et à substituer la vocation extérieure à la vocation intérieure, sans laquelle la première n'est rien. Le Nouveau Testament insiste sur les qualités des pasteurs ; il indique à peine le mode de leur institution. (Toujours il faudra appliquer dans mille directions différentes cette parole du Seigneur : « *Vous*

(1) Il va sans dire que partout où l'ecclésiasticisme se ravive, il va s'appuyer sur le sacramentalisme, son principe fondamental, et que, dès lors, l'ordination tend à revêtir une couleur et une vertu mystiques d'où dépend le caractère pastoral. Le néo-Luthéranisme incline, comme le Puseysme, à en faire un sacrement.

négligez les choses les plus importantes... : la justice, la miséricorde et la fidélité. Ce sont là les choses qu'il fallait faire... Conducteurs aveugles ! qui coulez un moucheron, et qui avalez un chameau. » (Matt. XXIII, 23. 23).

L'imposition des mains n'est nulle part formellement prescrite. Elle est mentionnée quatre à cinq fois en rapport avec l'ordination, et toujours incidemment : Act. VI, 6 (établissement des diacres) et XIII, 3 (mission de Paul et de Barnabas), I Tim. IV, 14 ; II Tim. I, 6 (allusions à la consécration de Timothée). Dans le dernier de ces deux passages, saint Paul ne parle que de lui, dans le premier il parle de la compagnie des anciens, du *presbytère*. (On a voulu voir là une contradiction ; il n'y en a pas ; l'Apôtre et les anciens ayant concouru à la cérémonie, il relève dans un cas la part qu'il y a prise, dans l'autre celle des anciens.) L'imposition des mains est mentionnée encore dans I Tim. V. 22 : « *N'impose les mains à personne avec précipitation ; ne participe pas aux péchés d'autrui* ». Si ce dernier texte relève la gravité de l'ordination, il la fait porter non sur l'essence du rite, mais sur le défaut de disposition chez celui qui le reçoit et sur le défaut de circonspection chez celui qui l'administre.

L'imposition des mains n'était pas réservée uniquement à l'institution des ministres de l'Eglise. Les apôtres imposaient les mains aux malades pour les guérir (Act. IX, 17 ; XXVIII, 8 ; Marc XVI, 18), aux disciples pour leur communiquer le Saint-Esprit (Act. VIII, 17 ; XIX, 6) d'où les catholiques et les anglicans dérivent leur *confirmation*. Ce rite venait des Juifs. Il était chez eux un symbole de bénédiction (Gen. XLVIII, 14 ; Matt. XIX, 15), de consécration (victimes), d'institution (Nomb. XXVII, 18). Il réunit ces trois caractères dans l'ordination pastorale.

Ce mode d'institution a été, jusqu'en ces derniers temps, universellement adopté et constamment suivi, et quoiqu'on ne puisse prouver qu'il soit absolument obligatoire, il convient de

le retenir comme donné par l'Ecriture, consacré par la pratique générale de l'Eglise et très propre à représenter la nature des engagements du Saint Ministère et le dévouement de celui qui les contracte. Tout doit se faire avec ordre, et l'on ne peut avoir l'ordre sans règles positives. Il faut se garder à la fois de ce mysticisme formaliste qui attache à de pures cérémonies des vertus secrètes et merveilleuses, qu'elles ne sauraient avoir, et de ce mysticisme spiritualiste qui, dans son ardeur contre l'abus des observances extérieures, renverserait toutes les institutions, toutes les pratiques et toutes les coutumes tutélaires. Les catholiques, les puseystes anglais, les confessionalistes allemands tombent dans le premier de ces extrêmes par l'importance superstitieuse qu'ils accordent aux rites ecclésiastiques et, en particulier, à l'ordination; les quakers, les indépendants, et bien d'autres, se jettent dans le second. La lutte, de jour en jour plus vive, de l'individualisme et de l'ecclésiasticisme fait osciller de toutes parts entre ces deux excès.

A qui appartient le droit d'ordonner ou de consacrer? Cette question, de laquelle on a voulu faire dépendre et la légitimité de la vocation pastorale et les destinées de l'Eglise (systèmes romain et anglican-puseyste), tombe d'elle-même dès qu'il est reconnu que la distinction entre l'évêque et l'ancien n'est que d'institution ecclésiastique. Elle est d'ailleurs résolue dans le sens presbytérien I Tim. IV, 14 : « *Ne néglige point le don qui est en toi, qui t'a été donné... par l'imposition des mains de l'assemblée des anciens* » (μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου (1).)

La recommandation de saint Paul (I Tim. V, 22) mérite une attention sérieuse. C'est un acte infiniment grave que de conférer le caractère pastoral; il intéresse au plus haut degré la prospérité de l'Eglise et le salut des âmes : aussi était-il accom-

(1) Oltramare traduit : « *Qui t'a été conféré... lorsque le collège des anciens t'a imposé les mains.* » (*Edit*).

pagné dans les temps primitifs de la prière et du jeûne (Act. XIII, 3 ; XIV, 23). Il en est, trop souvent, de cet acte si saint et si solennel comme du baptême et de la première communion, où l'on ne voit guère qu'une sorte de formalité religieuse, rendue obligatoire par l'usage. Les pasteurs qui combattent *l'opus operatum* dans un cas, doivent prendre garde d'y tomber eux-mêmes dans l'autre.

CHAPITRE II

CONSTITUTION DE L'ÉGLISE
(Principes généraux)

La Constitution de l'Eglise peut se diviser en « intérieure » (règle de foi) et « extérieure » (formes de gouvernement). — Les catholiques et les protestants comprennent différemment les droits de l'Eglise et les devoirs de ses membres vis-à-vis d'elle. — L'Eglise n'a qu'une « autorité d'ordre » qui laisse subsister le « libre examen ». — Cette autorité se divise en « dogmatique » et « disciplinaire » (celle-ci se subdivisant en « réglementaire » et « judiciaire ».) — But, caractère, fondement de ces divers pouvoirs.

La meilleure constitution ecclésiastique est celle qui est le plus d'accord avec l'ensemble des principes scripturaires et où l'Eglise trouve le plus de moyens d'atteindre son but : savoir la propagation de la vérité chrétienne et le développement de la vie chrétienne.

La constitution d'une Eglise peut se diviser en *intérieure* et *extérieure*, la première tenant essentiellement à sa règle de foi, la seconde à sa forme de gouvernement.

Le Catholicisme et le Protestantisme nous offrent deux systèmes de constitution ecclésiastique bien distincts et, sous plusieurs rapports, opposés. Dans l'un, ainsi que nous l'avons déjà dit, tout dépend de l'Eglise, même la Bible : dans l'autre, tout dépend de la Bible, même l'Eglise, car l'Eglise est régie et jugée par la Bible.

Dans le système romain, tout porte sur le principe d'autorité et d'infaillibilité. L'Eglise, toujours dirigée par le Saint-Esprit, l'Eglise qui a reçu la promesse de la présence constante de

Jésus-Christ au milieu d'elle (1), en même temps que le dépôt de la Parole non écrite, commentaire et complément essentiel de la Parole écrite, est le seul interprète certain des Ecritures, le juge suprême dont la sentence détermine et la doctrine générale du Livre divin et le sens spécial de chaque passage controversé. C'est le devoir de tous les chrétiens de se soumettre humblement à ses décisions. « Tant qu'il y aura des disputes qui « partageront les fidèles, dit Bossuet, les pasteurs interpose- « ront leur autorité et diront après les apôtres : « Il a semblé « bon au Saint-Esprit et à nous ». Et quand l'Eglise aura parlé « par leur moyen, on enseignera à ses enfants qu'ils ne doi- « vent pas examiner de nouveau les articles qui ont été résolus, « mais qu'ils doivent recevoir humblement ses décisions (2). » Dans ce système, le rapport direct des âmes est avec l'Eglise, source infaillible de la vérité et de la grâce, médiatrice entre la terre et le ciel ; c'est par elle que se forme leur rapport avec Dieu et avec Jésus-Christ ; se fondant sur ses prérogatives surnaturelles, elle réclame et exerce une souveraineté absolue.

La Réformation changea profondément l'Eglise comme la doctrine, par cela même qu'elle élevait au-dessus de l'une et de l'autre la Bible. Restituant la notion de la sacrificature spirituelle et universelle, elle combla la ligne de démarcation qui faisait du peuple et du clergé deux sociétés distinctes ; plaçant, par delà l'Eglise visible, l'Eglise invisible, elle mit à côté du devoir de l'union et de la soumission, le droit de protestation, par suite celui de séparation ; elle abolit l'idée sacramentelle et sacerdotale, sur laquelle reposait l'édifice catholique, et d'où il

(1) Certains docteurs catholiques, s'appuyant sur les doctrines philosophiques actuelles, font de l'Eglise « l'incarnation permanente de Jésus-Christ » et dérivent de là toutes ses attributions et ses prérogatives supérieures (Mœhler. *Symbolique*). Le mysticisme panthéistique du jour donne de la couleur à ces théories étranges ; il leur prête une ombre de vérité, qui frappe et séduit bien des gens. Mais cette lueur factice ne saurait durer. Elle peut, d'ailleurs, se tourner au profit de l'individualisme.

(2) *Exposition de la Foi.*

était sorti pièce après pièce. Mais, en rejetant le principe de l'infaillibilité, avec les droits et les pouvoirs qu'on en dérive, les protestants ne refusent pourtant pas toute autorité à l'Eglise comme corps organisé. Ils lui reconnaissent la puissance et l'obligation de régler les matières de discipline et même, à certains degrés, les matières de foi, sous le contrôle suprême de l'Ecriture, dont il faut, d'après eux, suivre les déclarations quand elle parle et l'esprit quand elle se tait; l'Ecriture est l'autorité et la règle souveraine, il n'est ni coutumes, ni traditions, ni décisions humaines qui puissent prévaloir contre elle. Il va sans dire que nous nous tenons au point de vue foncier de la Réformation, dont s'écartent le confessionalisme et l'indépendantisme. Il est entendu aussi que, regardant moins aux faits qu'aux principes, nous considérons l'Eglise dans son état normal, destinée à sortir, par conséquent, de son fractionnement actuel et à présenter sur la terre une image du Royaume des Cieux : gloires de l'idéal scripturaire, que nous aimons à contempler à travers les tristesses du réel.

On divise ordinairement le pouvoir de l'Eglise en *dogmatique* et en *disciplinaire*, qui se subdivise en *réglementaire* et en *judiciaire*.

Ce pouvoir, sous toutes ses formes, a pour but l'union et l'édification (Rom. XIV, 19; XV, 1. 2; I Cor. XIV, 40). C'est simplement une *autorité d'ordre*, différant, en nature aussi bien qu'en étendue, de l'autorité romaine. L'autorité protestante se borne à constater et à poser la doctrine biblique, à laquelle elle ne se reconnaît point le droit de retrancher ou d'ajouter; l'autorité catholique, établissant une autre source ou règle de vérité, la tradition ecclésiastique, en a tiré des croyances étrangères à la Parole de Dieu, et les prescrit comme des articles de foi tout aussi obligatoires que ceux qui se puisent directement dans les Livres sacrés. L'autorité protestante laisse subsister à côté d'elle le libre examen et le jugement particulier; l'autorité catholique, partout où elle est reconnue, les condamne l'un et l'autre, par

cela même qu'elle se déclare infaillible. Toujours cette différence, cette opposition interne des choses sous l'identité des noms. Il importe d'autant plus de la relever qu'on semble prendre à tâche de l'effacer aujourd'hui. L'autorité protestante n'est, redisons-le, qu'une autorité d'ordre, elle n'est et ne veut être de droit divin qu'en tant qu'*établie de Dieu*, comme l'autorité civile, et faisant de la Parole de Dieu sa loi, comme le plus humble chrétien. L'autorité catholique s'arroge des attributions et des prérogatives surnaturelles : elle prétend que Dieu parle par elle, en sorte que ses décisions, commentaire officiel et complément essentiel de l'enseignement sacré, lient la conscience religieuse et morale ; s'érigeant par là en une véritable théocratie : prétention absolument réprouvée par l'autorité protestante.

Pouvoir dogmatique. — Selon les principes du Protestantisme, le pouvoir *dogmatique* se borne à déterminer la doctrine générale de l'Eglise, en tant qu'elle sert de base à l'enseignement public dans les écoles, les académies et les temples. Ce pouvoir ne lie directement que le corps dirigeant et n'impose que les points absolument essentiels à la communauté de croyance et de vie. Il se légitime par les préceptes du Nouveau Testament qui ordonnent de veiller au dépôt de la foi, au maintien de la saine doctrine (I Tim. VI, 5; Tite I, 9) et de se garder des faux prophètes et des faux docteurs (Matt. VII, 15; II Cor. II, 17; Tite I, 11, etc.); ainsi que par les exemples de l'Eglise apostolique (Act. XV et XVI, 4. 5).

Et même, à part ces préceptes et ces exemples, le pouvoir dogmatique de l'Eglise serait né de sa nature, de son but, de ses obligations ; gardienne de la vérité, elle est tenue de la conserver pure et de bannir l'erreur des enseignements qui se donnent en son nom. Ajoutons que n'existant que par sa doctrine, elle se trouve sous l'impérieuse nécessité d'en garantir au moins les points essentiels.

Le pouvoir dogmatique est reconnu, quoiqu'à des degrés différents, dans toutes les opinions. Il n'est pas jusqu'au latitu-

dinarisme le plus extrême qui, en repoussant les confessions de foi et en réduisant son symbole à un seul article, celui d'une révélation surnaturelle (latitud. ancien), ou du salut par Christ (latitud. actuel), ne suppose toujours certaines doctrines générales, base obligatoire de l'enseignement public. Il y a là une nécessité inévitable; aussi ne parvient-on jamais à s'y soustraire complètement. Une Eglise, comme toute autre Société, doit avoir sa charte constitutionnelle pour pouvoir se développer librement, régulièrement, ou même pour subsister. Les théories les plus larges ou les plus *libérales*, (selon l'épithète qu'elles aiment à se donner), celles qui font si bon marché du dogme, sont toujours forcées de s'arrêter à quelques points, plus ou moins bien définis, où l'association religieuse a sa raison et sa fin. Il est donc impossible qu'une Eglise échappe longtemps, quoi qu'elle fasse, à l'obligation de déclarer ce qui est fondamental pour elle, ce qui fait partie essentielle de son enseignement et de son culte, en d'autres termes ce qu'elle tient comme élément constitutif de la doctrine et de la vie chrétienne. Elle ne peut, sans se suicider, ni laisser saper sa foi par ceux qu'elle revêt des fonctions pastorales, ni consentir à se transformer en une Babel. Seulement, il importe qu'elle ne donne à ses décisions qu'un caractère et une force *réglementaires*, si elle veut rester fidèle au vrai principe protestant, car dans le Protestantisme l'Eglise n'est pas la source de la vérité, elle n'en est que « *la colonne et l'appui* », elle ne fait que la déterminer telle qu'elle la trouve dans la Bible, en revenant sans cesse, selon le précepte que prescrivait déjà Polycarpe, « à la Parole annoncée dès le commencement ». A ce point de vue le pouvoir dogmatique se confond avec le pouvoir disciplinaire, ou s'il s'en distingue, c'est uniquement par son objet. Nous reviendrons sur la question des symboles, quand nous discuterons les différents systèmes de constitution ecclésiastique (1).

(1) V. ci-après : *Constit. int. de l'Eglise.*

Pouvoir disciplinaire (réglementaire et judiciaire).— Le pouvoir *disciplinaire* proprement dit a pour objet principal la conduite de l'Eglise et la forme du culte. Il se fonde : 1° Sur ce que la diversité des temps, des lieux, des positions, des idées, des mœurs, des coutumes, doit nécessairement amener, à ce double égard, des modifications plus ou moins graves dans une société destinée à couvrir la terre et à durer jusqu'à la consommation des siècles; il est bien évident, par exemple, qu'elle ne peut suivre les même règles, soit pour sa direction générale, soit pour le service divin, aux époques de persécution et à celles de liberté et de calme. Et puis, le mouvement des idées et des choses, effet direct ou indirect de l'esprit qu'elle répand, le progrès interne et externe des peuples qu'elle régit, les états divers qu'elle traverse, amènent nécessairement des modifications, sinon dans le fond vital de sa foi, du moins dans sa liturgie et dans sa discipline, dans les formes de son administration et de son culte. Et tout cela doit être réglé et ne peut l'être que par elle-même.

2° Sur ce que le Nouveau Testament, sans doute par la raison que nous venons d'indiquer, ne renferme pas de loi complète sur ces points (gouvernement et culte) comme l'avait fait l'Ancien, qui fut donné pour une nation particulière et une situation déterminée. Le Mosaïsme entre dans les détails les plus minutieux du rituel, il expose et arrête tout et le rend par cela même obligatoire ; c'est la religion de la lettre ; le Christianisme, au contraire, est la religion de l'esprit, et, par suite, il peut sans inconvénient et sans danger supporter bien des variations dans ses institutions extérieures. — Nous voyons, dès l'origine et sous la direction des apôtres, les églises suivre deux régimes différents à bien des égards, selon qu'elles se composaient de Juifs ou de Gentils. La vie de la foi et de la charité, dominant les diversités de forme, maintenait l'unité de direction par l'unité des principes et des sentiments. La grande règle était celle que rappelle saint Paul I Cor. XIV, 40 : « *Que toutes choses se fassent avec bienséance et avec*

ordre »; et Eph. IV, 15 : « *Suivant la vérité dans la charité.* » — Le Nouveau Testament renferme des préceptes évidemment locaux et temporaires, fondés sur les opinions et les coutumes du temps, utiles alors par conséquent, et dont l'Eglise s'est affranchie à mesure que les idées et les circonstances ont changé. De ce nombre sont le baiser de paix ou de fraternité, les agapes, les prescriptions relatives aux cheveux longs et au voile chez les femmes, aux cheveux courts chez les hommes, l'interdiction des viandes étouffées, etc... A côté de ces points, qu'il convenait de régler alors parce qu'ils touchaient aux idées et aux mœurs du temps, il en est d'autres qui ont été vivement débattues plus tard et sur lesquels les auteurs sacrés se taisent complètement, comme la forme du baptême (immersion, effusion, aspersion), la manière dont il faut recevoir la Sainte-Cène (assis, debout, à genoux; quel pain? quel vin?), etc. Là s'exerce en liberté le pouvoir disciplinaire; il y est seulement limité, de même que partout ailleurs, par les principes généraux du Nouveau Testament, auxquels il doit toujours se conformer, par l'esprit du Christianisme et l'analogie des Ecritures, dont il ne saurait s'écarter sans crainte et sans péril.

Rome place les commandements de l'Eglise sur la même ligne que les commandements de la Bible, s'attribuant le droit de faire des lois qui lient la conscience à l'égal des lois divines. Elle a revêtu d'un caractère sacré le corps pastoral, ainsi que ses décrets et ses actes, pour lui soumettre plus complètement les peuples ; elle a fait des additions sans nombre au culte évangélique ; elle enjoint, sous peine de péché mortel, des jeûnes, des abstinences, des mortifications, dont l'Ecriture ne dit pas un mot, des pratiques, telles que l'adoration des images et l'invocation des saints, que l'Ecriture interdit expressément. Elle heurte la liberté et la spiritualité chrétiennes par des observances innombrables, qu'elle impose au même titre que les prescriptions scripturaires.

Les protestants rejettent de concert ces abus d'autorité. Suivant eux, l'Eglise ne possède pas de pouvoir législatif proprement dit, elle n'a qu'un pouvoir exécutif et *réglementaire*, semblable à celui du gouvernement dans les états constitutionnels. Son véritable office est de publier, de développer, d'appliquer la règle de foi et de vie qu'elle a reçue de Dieu, d'en fixer, selon les temps, les parties variables, autant que l'ordre l'exige, et c'est à cela seul que se rapportent ses ordonnances. Mais dans cette limite même, il ne lui en reste pas moins des devoirs nombreux et des droits étendus. Elle a à déterminer sa constitution extérieure et intérieure, les conditions que doivent remplir ceux qui prétendent à ses emplois, le temps et le lieu des assemblées religieuses, etc., etc. Sur tout cela, il faut des règles pour prévenir la confusion et le scandale ; et comme ces règles ne peuvent procéder que de l'Eglise, il faut donc qu'en ces matières chacun reconnaisse et respecte son autorité ; il le faut, en particulier, pour ce qui concerne l'*ordre* du culte et sa *forme*.

L'Eglise a dès le principe et, comme tout l'annonce, sous la direction des apôtres, établi le premier jour de la semaine pour le Sabbat chrétien. Plus tard, elle a institué les fêtes de Noël, de Pâques, de Pentecôte, etc. Le Concile de Nicée termine le long différend entre l'Orient et l'Occident, au sujet de la deuxième de ces fêtes, et il ordonne, de plus, l'observation du Vendredi Saint. A la Réformation, en renversant le Calendrier romain comme nuisible à la société et comme incompatible avec le vrai caractère du Christianisme (Rom. XIV, 6; Col. II, 17-23), quelques-unes des Eglises protestantes, celle d'Ecosse par exemple, allèrent jusqu'à abolir les grandes fêtes chrétiennes et à ne conserver que le Dimanche ; elles sont toutes, je crois, revenues de cet extrême où les avait jetées l'excès antérieur. Mais quelles que soient à cet égard les règles établies dans une Eglise, il est du devoir de ses membres de s'y soumettre, tout en usant, s'ils le trouvent bon, du droit qu'ils possèdent d'en demander la révision et la réforme.

Il en est de même du rituel. Dieu veut, il est vrai, être adoré « *en esprit et en vérité* » (Jean IV, 24); les dispositions et les œuvres saintes importent beaucoup plus que les observances (Matt. XII, 7) et l'on doit se garder avec soin de l'ἐθελοθρησκεία (Col. II, 23). Il y a cependant dans la forme du service divin bien des points qui doivent être réglés pour en assurer la régularité et la dignité, et qui ne peuvent l'être que par l'autorité ecclésiastique ; tels, par exemple, la tenue des assemblées religieuses, l'administration du baptême et de la Sainte Cène, le psautier, la liturgie, etc. (1).

Si les apôtres avaient laissé un rituel, l'Eglise n'aurait qu'à s'y conformer. Ils ne l'ont point fait, parce que cela n'entrait pas dans l'ordre et le plan divin. Il n'y a donc d'obligatoire, pour tous les temps et pour tous les lieux, que les principes généraux du Nouveau Testament. Nous n'avons guère de directions particulières, de règlements de détail que dans saint Paul, et en les étudiant, nous trouverons, je crois, qu'il ne pensait pas que tous dussent lier à jamais les consciences, et qu'il reconnaissait aux disciples le droit d'en établir eux-mêmes, selon les besoins. Quelques-unes de ses directions sur le culte se rapportent à

(1) Il n'est pas jusqu'aux vêtements ecclésiastiques qui ne prennent à cet égard une certaine importance, quand ils sont consacrés par l'usage ou par des règlements. Certes, l'habit n'est rien en lui-même ; et pour le conserver ou pour le changer, il n'existe que des raisons de pure convenance. On ne peut donc que s'étonner de la lutte qui a lieu aujourd'hui encore autour du *surplis* anglican et de la *robe* presbytérienne, surtout quand on voit des gens faire, des deux côtés, une question de conscience d'une question d'ordre et de coutume. Il y a souvent, il est vrai, sous ces futiles discussions, un fond plus sérieux, je veux dire l'opposition du spiritualisme et du formalisme. Mais on y oublie ordinairement des deux parts le principe réel, qui veut qu'en ces matières tout se règle dans l'intérêt de l'ordre et qu'on se tienne à ce que l'Eglise a décidé. On tombe dans l'excès quand on revêt d'un caractère sacré de simples institutions extérieures ; on y tombe également quand on se fait scrupule de s'y soumettre. Le Seigneur se conforma aux coutumes de la Synagogue, et saint Paul se faisait tout à tous.

l'usage des dons miraculeux (I Cor. XIV) et ne peuvent s'appliquer que fort indirectement à notre état actuel, si elles s'y appliquent en quelque manière. D'autres ont trait à des opinions, à des mœurs, à des coutumes (voile chez les femmes, Sainte Cène après l'agape, etc.) qui sont tombées depuis longtemps, et par conséquent ne nous concernent pas non plus. Il recommande, nous l'avons dit, que tout se fasse dans l'Eglise *avec bienséance, avec ordre et pour l'édification*, ce qui suppose à l'Eglise des pouvoirs particuliers. Les coutumes, et par suite les convenances, changent incessamment avec le mouvement des idées et des choses, — (Que l'on compare, par exemple, ce qui fut essentiel à Genève du temps de Calvin, avec ce qui serait possible aujourd'hui, — ou les Eglises actuelles des Etats-Unis, même les plus fortement disciplinées, avec les Eglises puritaines d'autrefois) — d'où le droit de l'Eglise de modifier ses institutions, et le devoir des fidèles de se soumettre à ses règlements.

Cette conséquence est d'ailleurs en parfaite harmonie avec le fond vital et le but du Christianisme, dont l'extérieur, la forme, a dû rester en quelque sorte flexible, par cela même qu'il est *esprit et vie* et qu'il était destiné à être perpétuel et universel.

Mais l'Eglise, il faut le redire, ne doit user de son pouvoir réglementaire qu'avec mesure, dans l'intérêt de l'ordre et du culte, et dans l'analogie de l'Ecriture et de la foi. On sait ce qu'est devenu le service divin dans la Communion grecque et dans la Communion romaine. L'Eglise ne doit pas non plus, répétons-le, prétendre imprimer à ses ordonnances disciplinaires le caractère d'obligation morale qui n'appartient qu'aux lois divines. Ses décisions n'ont pour objet que la convenance ou l'utilité commune, elles peuvent toujours être révisées, modifiées ou abandonnées, lorsqu'elles ne remplissent plus leur but primitif.

Mais ce pouvoir de l'Eglise, quand il se renferme dans ses limites légitimes, suppose chez les fidèles l'obligation de le respecter et d'y obéir, lors même qu'ils n'approuveraient pas tout

ce qu'il prescrit. La condescendance et la soumission sont pour eux des devoirs positifs, naissant des principes évangéliques d'humilité, de renoncement, de support, d'amour de l'union et de la paix. C'est dans cet esprit que les forts sont tenus en bien des circonstances de faire céder leurs lumières à l'édification des faibles, de s'arrêter même devant des scrupules aveugles ou superstitieux, et de sacrifier leur liberté plutôt que de nuire à la concorde ou de donner du scandale (Rom. XIV et XV; I Cor. VIII, 9-13). C'est dans cet esprit et pour ces motifs que le Concile de Jérusalem proscrivit temporairement l'usage des viandes étouffées et du sang. C'est dans le même esprit que saint Paul fit circoncire Timothée. Ces exemples et ces faits particuliers, qui ne nous concernent pas directement puisqu'ils se rapportent à un état religieux qui n'existe plus, nous révèlent cependant le principe qui doit nous servir de règle. La vie de Jésus-Christ nous fournirait de semblables enseignements, car il se soumit à l'ordre établi, dans les points même qui n'étaient pas prescrits par la loi, tels que la fête de la Dédicace, les observances de la Pâque, le service des synagogues ; — (il n'attaqua que ce qui était contraire à la vraie piété, que le formalisme et la superstition ; et il l'attaqua dans les institutions légales comme dans les coutumes traditionnelles). — Il est bien évident, en effet, que cet esprit de condescendance chrétienne qui prescrit le support, même dans les matières de doctrine, ainsi que nous l'avons vu ailleurs (1), le prescrit à plus forte raison dans les matières de pure discipline.

Le pouvoir judiciaire, dont il nous reste à parler, ne saurait en principe être contesté à l'Eglise ; toute Société a besoin, pour exister, de maintenir ses lois constitutives, et, pour maintenir ses lois, d'avoir une certaine action sur ses membres. Ses besoins à cet égard fondent ses droits, en particulier celui d'admission et d'exclusion, nommé souvent le *pouvoir des clefs*.

(1) Ire Partie, ch. II, p. 127 et suiv.

L'admission et l'exclusion sont deux points corrélatifs. Partout où l'on est facile sur l'un on est difficile sur l'autre, et *vice-versa*. L'idée qu'on s'en forme dépend de la notion qu'on se fait de l'Eglise. Se représente-t-on l'Eglise comme ne devant renfermer que de vrais chrétiens? on est conduit par là à être très sévère, soit pour admettre soit pour exclure : la considère-t-on comme *constituée* par sa confession de foi et sa discipline? quiconque adhère à ses règles extérieures est alors admis, quiconque refuse de s'y soumettre sur quelque point est exclu : se la figure-t-on comme sans confession ni discipline? il n'est dès lors plus question d'admission ni d'exclusion. Le premier système est celui de la plupart des églises séparatistes (pures); le deuxième, celui des anciennes églises de la Réformation; le troisième, celui de la plupart des églises actuelles, car, dans ces églises, les formulaires du XVI[e] siècle sont généralement tombés en désuétude, et là même où ils existent en droit ils n'existent plus de fait, puisqu'ils ont perdu leur autorité.

A côté du droit d'exclusion dans l'Eglise, se trouve chez ses membres le droit de séparation. Si elle peut rejeter hors de son sein les personnes qui, refusant de se soumettre à ses lois fondamentales, gênent sa marche ou compromettent son existence, les personnes qui ne trouvent plus en elle l'aliment de vérité et de vie, ou qui craignent d'exposer leur salut en suivant son enseignement et son culte, peuvent aussi se séparer pour former des associations indépendantes. L'exercice de ce droit, l'application de ce principe peut être contesté dans tel ou tel cas, le droit, le principe lui-même ne saurait l'être. Le chrétien est libre de choisir entre les églises ou d'en former une nouvelle, mais au-dessus de cette liberté il y a des devoirs qui la règlent et la limitent. Chacun aura à répondre devant Dieu de l'usage qu'il en fait.

CHAPITRE III

CONSTITUTION INTÉRIEURE

I

C'est la question des « CONFESSIONS DE FOI ». — Son importance pour le Protestantisme. — Cinq opinions, ramenées à trois systèmes : — « Séparatisme » ; « Latitudinarisme » ; « Système intermédiaire » (Réformation).

Rappelons que du double caractère d'*institution* et d'*association*, résulte le double principe d'*autorité* et de *liberté* et le double devoir de *fidélité* et de *condescendance*. A côté d'un esprit de sainte rigidité pour la pureté de la foi et de la vie évangélique, il respire dans le Nouveau Testament un large esprit de support et d'union. S'il réclame avant tout l'unité intérieure en Jésus-Christ, Chef suprême de l'Eglise, il n'en insiste pas moins sur l'unité extérieure qui, rassemblant toutes les communautés en un vaste organisme, doit donner à la terre une image du Royaume des Cieux. L'unité intérieure peut être ou dogmatique, ou disciplinaire, ou morale; c'est sous les deux premières formes que l'ont généralement considérée la théologie et l'ecclésiologie ; c'est surtout sous la troisième que la présente le Nouveau Testament; quoique les deux autres s'y trouvent aussi au rang qui leur appartient, puisque l'unité véritable et complète naît de l'harmonie ou de la fusion des trois formes. Le grand devoir de l'union, nous avons essayé de le montrer ailleurs, dérive des faits et des principes scripturaires, de bien des préceptes directs et des exemples de l'Eglise apostolique. Les chrétiens doivent

marcher tout ensemble dans la vérité et dans la charité. En demeurant soi-même ferme dans la foi, il faut être plein de support pour les faibles. La fidélité et la condescendance se contrôlent réciproquement, se limitant, se contenant, se complétant l'une l'autre. La séparation n'est légitime que lorsque l'union est devenue *moralement* impossible ; elle n'est un droit qu'autant qu'elle est un devoir.

L'histoire montre que ces principes collatéraux n'ont pas toujours été envisagés et maintenus dans leur rapport normal. Généralement l'un a été exagéré au détriment de l'autre : de là des doctrines incomplètes, des tendances extrêmes, des luttes et des ruptures que le véritable esprit de l'Évangile aurait prévenues. Le Protestantisme en particulier, par suite même de sa position (car il sortait d'une rupture), a généralement plus insisté sur le devoir de la fidélité que sur celui de la condescendance ; il s'est plus préoccupé de la pureté de la doctrine que de l'union de l'Eglise ; une des faces de l'enseignement sacré a été, sinon méconnue, ce qui ne pouvait être avec la Bible constamment ouverte devant tous, du moins voilée en partie, amoindrie ou négligée à bien des égards ; elle n'a pas obtenu dans la pensée et la vie générale son développement régulier, son légitime empire. De cette erreur, ou de cet oubli, il est sorti deux directions contraires, dont l'une va aboutir à un séparatisme illimité (indépendantisme, — individualisme), tandis que l'autre, dans sa réaction, conduit ici sur les bords du Catholicisme (puseysme et confessionalisme), et jette là dans l'indifférentisme et le latitudinarisme dogmatique le plus extrême (Alliance universelle, par exemple).

Il importe souverainement que le Protestantisme relève sa doctrine, ou plutôt la doctrine du Nouveau Testament sur l'Eglise, afin de se mettre en garde contre les dangers qui le menacent au dedans et au dehors. Il a besoin, pour se défendre avec succès des attaques réunies de l'ecclésiasticisme et de l'individualisme, de s'appuyer de plus en plus sur le double principe

et le double devoir qu'emporte la notion scripturaire de l'Eglise, et où il a son fondement réel. Les circonstances lui en imposent l'urgente nécessité. Il faut qu'acceptant pleinement les deux ordres de données et d'obligations évangéliques, il les combine de manière que chacun obtienne la place et l'influence qui lui revient. Il n'est lui-même, il ne peut être fort, qu'autant qu'il reflète purement et largement l'esprit des Ecritures. Sa doctrine ecclésiastique, comme sa doctrine dogmatique, doit reproduire intégralement la doctrine biblique ; là est la condition de sa puissance et de sa durée, car là est la raison de son existence. Le Protestantisme est le *biblicisme*, ou il n'est rien, redisons-le ; s'il perd cette base, il perd terre, et il dérive ou vers le Catholicisme ou vers le rationalisme ou vers l'illuminisme.

Les Livres saints, en laissant à l'Eglise une grande liberté d'organisation et d'action, ont pourtant posé les lois fondamentales qu'elle doit suivre, en déterminant ses caractères constitutifs. Les deux principes que nous rappelions tout à l'heure y sont pressés comme règles générales et permanentes ; ils sortent du fond même du Christianisme, ils naissent de son esprit et de son but, ils tiennent à son essence, car ils ne sont, en dernière analyse, que la foi et la charité sous une forme ou dans une application spéciale. On ne saurait donc faire céder ces principes l'un à l'autre; il serait criminel de l'entreprendre et impossible d'y réussir. Toutes les théories qui ne les retiendront pas également seront à la fois partielles et excessives, et, par conséquent, impuissantes et éphémères, quelque spécieuses que les fasse l'esprit du temps ; la conscience chrétienne, réclamant contre elles au nom des faits de révélation, les mine et les renverse tôt ou tard. Solutions fragmentaires du problème ecclésiastique, elles ne peuvent que jeter alternativement dans les extrêmes, en traversant toujours le centre, où serait le repos, la force et la vie, parce que là seulement est la vérité et l'ordre divin.

Nous n'avons à nous occuper ici que des systèmes. Il s'agit, non d'appliquer, mais d'examiner et de juger. L'heure de l'or-

ganisation du Protestantisme, ou du Christianisme évangélique, n'est pas venue ; mais elle se prépare, nous le croyons, au sein des ébranlements et des conflits de nos jours : elle approche peut-être, car tout marche vite maintenant, idées et choses ; et il importe, pour que cette heure ne surprenne pas le Protestantisme, de rechercher, sans préventions, quelle est la charte constitutive que lui recommande la double lumière des faits et des principes, de l'expérience et de l'Ecriture.

La question de la constitution intérieure de l'Eglise est, au fond, celle des symboles, des confessions de foi, des formulaires de doctrine, de la règle disciplinaire et dogmatique. Il existe à cet égard cinq systèmes : 1° Formation d'Eglises pures, où la foi admise est exigée de tous et professée par tous ; 2° Retour aux anciens symboles de la Réformation ; 3° Réduction des formulaires aux seuls points vraiment fondamentaux ; 4° Substitution des liturgies et des catéchismes aux formulaires ; 5° Abolition de toute loi et de toute autorité doctrinale.

Nous pouvons ramener ces systèmes à trois, ainsi que nous l'avons fait ailleurs (1). Deux extrêmes qui, exagérant chacun l'une des données évangéliques, la faussent, par cela même, soit en la développant outre mesure, soit en l'enlevant au contrôle de la donnée collatérale ; et un système intermédiaire, qui s'efforce de maintenir les deux données et les combine dans des proportions diverses. L'un est le *séparatisme*; l'autre le *latitudinarisme* ; le troisième fut celui des Réformateurs et il régit encore, ou est censé régir les grandes communautés protestantes ; on pourrait l'appeler le *système protestant*.

Ce dernier système présente de plus grandes difficultés d'application que les deux autres. La raison en est simple. Les deux principes qu'il veut faire marcher parallèlement paraissent souvent se croiser et se heurter. Il est bien plus aisé d'attacher à l'un une telle prédominance que l'autre soit contraint de céder

(1) Ire Partie, chap. I : *Théories ecclésiastiques*.

dès qu'il y a collision entre eux. Cela fait, la voie est libre ; plus de scrupules et presque plus d'obstacles ; on goûte le repos que donne la simplicité de conviction et de direction. Or, voilà la position que beaucoup de gens semblent s'être faite sur la question qui nous occupe ; ou ils ne regardent qu'à la fidélité et à la vérité, ou ils ne s'inquiètent que de l'union. Dès lors, qu'est-ce qui pourrait les arrêter ou les troubler la plupart du temps ? leur parti est pris d'avance. Mais ils oublient que dans les réalités il se rencontre presque partout le *multiple*, au lieu de cet *un*, de cet *absolu* que rêve l'esprit humain. La nature et la vie sont, de mille côtés, sous l'action de forces diverses et en apparence contraires ; et c'est l'équilibre de ces forces qui fait l'harmonie du monde. Il en est de même dans l'Eglise. Si la logique répugne à ce dualisme qui la gêne, il faut bien que la raison et la foi le reconnaissent et le respectent, puisqu'il est décidément au fond des choses.

II

Séparatisme (1). — **Distinction entre « dissidence » et « séparatisme ». — Séparatisme « dogmatique » (puritanisme) et séparatisme « libéral ». — Leurs principes. — L'union est l'esprit et le vœu de l'Evangile.**

Peut-être conviendrait-il de distinguer les deux termes de *dissidence* et de *séparatisme*, comme on distingue ceux de séparation et de schisme. Les dissidents ne nient pas l'Eglise extérieure générale ; ils ne rompent avec elle qu'autant qu'elle ne maintient pas assez fermement et assez largement suivant eux, la libre profession de la vérité : les séparatistes n'admettent

(1) Le *séparatisme* est au fond étranger à la question des formulaires, que tantôt il admet et tantôt il rejette ; ce n'est pas pour lui une question de principe. Il ne se place ici qu'en rapport avec la constitution générale de l'Eglise, dont il méconnait et brise un attribut essentiel, celui de la catholicité ou de l'unité.

d'autre Eglise générale que l'Eglise invisible ; ils brisent par devoir avec les églises qui prétendent à la catholicité. La dissidence n'est ou peut n'être qu'*un accident :* le séparatisme est *un principe.*

Le séparatisme, regardant à ce que l'Eglise devrait être, s'en forme un idéal qu'il croit obligatoire de réaliser. Il tient pour fausse toute communion qui ne répond pas à cet idéal sous le triple rapport de la doctrine, du culte et de la discipline; et il en conclut et le droit et le devoir de s'en éloigner pour former des églises *vraies*, où règnent des principes plus ou moins sévères d'admission et d'exclusion.

Malgré ce qu'il a généralement d'étroit, de rigoureux, d'absolu, le séparatisme porte très loin le respect de la liberté religieuse et de la conscience individuelle. C'est là, en quelque sorte, son principe, son dogme fondamental. Les *dissenters* anglais, malgré leur extrême opposition aux doctrines de l'Eglise romaine, contribuèrent pour beaucoup à *l'émancipation catholique ;* ils firent hautement céder leurs antipathies à leurs convictions.

Le séparatisme peut aussi s'allier à une tolérance très étendue. L'Angleterre et surtout les Etats-Unis, où il se déploie sans obstacle, en fournissent l'exemple et la preuve. On y a appris, par la nécessité des choses, à respecter chez les autres des droits auxquels on tient fortement pour soi-même.

Le séparatisme existe sous bien des formes, qu'il n'est pas nécessaire d'exposer. Je me bornerai à l'examen de quelques-uns de ses principes.

Il s'appuie 1° sur ce que, selon lui, le Nouveau Testament ne reconnaît pas d'Eglise extérieure-générale ; 2° sur ce que les Eglises de Jésus-Christ ne doivent se composer que de personnes qui se montrent attachées à lui par leurs croyances et par leurs mœurs ; 3° sur ce que la Sainte-Cène n'étant instituée que pour les vrais chrétiens, on ne peut y participer qu'autant qu'on l'est et qu'avec ceux qui le sont ; 4° sur ce que l'Ecriture impose aux disciples l'obligation de se séparer du monde.

Quant aux deux premiers principes, nous pensons avoir suffisamment établi ailleurs (1) que le Nouveau Testament donne bien l'Eglise extérieure-générale et qu'il la montre tolérant dans son sein, dès les temps apostoliques, de graves désordres de doctrine et de conduite.

Quant au troisième principe, pris de la Sainte-Cène, il n'est pas mieux fondé que ceux qu'on tire de l'Eglise. C'est la même confusion de ce qui devrait être selon la théorie et de ce qui peut être dans la pratique. On oublie que comme le vieil homme subsiste toujours chez le chrétien à côté du nouvel homme, le mal existe aussi toujours à côté du bien au sein de la Société chrétienne. L'ivraie reste jusqu'à la fin mêlée au froment dans le champ du Père de famille. Sans doute, la Sainte-Cène, gage de notre rédemption, symbole de notre communion avec le Seigneur et avec ses disciples, garant, sinon canal de toutes les grâces évangéliques, suppose les sentiments de la foi et de la piété chez ceux qui y participent, et chacun est tenu de s'examiner sérieusement devant Dieu avant d'en approcher. Mais comment conclure de là l'obligation de ne la prendre qu'avec des convertis, des croyants ou des professants, sous peine de la dénaturer et de la profaner? Cette obligation n'est nulle part prescrite ni de près ni de loin. Le passage I Cor. V, 11 qu'on cite : « *Si quelqu'un qui se nomme frère est impudique, ou avare, ou idolâtre, ou médisant, ou ivrogne, ou ravisseur, ne mangez pas même avec cet homme-là* », ne se rapporte pas à la Sainte-Cène : il interdit seulement le commerce des hommes irréligieux et immoraux, surtout quand ils font profession de christianisme. C'est une expression énergique et populaire de deux principes du Nouveau Testament; l'un d'ascétique, ou d'hygiène morale, qui veut qu'on se garde de la contagion du vice : « *Fuyez les mauvaises compagnies, car elles corrompent les bonnes mœurs* » ;

(1) Ire Partie, chap. III. « *Eglise invisible et visible.* » — Voy. aussi *Rev. théol.*, Montauban, 1841, pp. 329, 411, 421.

l'autre de discipline spirituelle, ayant pour but de réprimer le désordre en le frappant d'une sorte de réprobation publique. Mais ce devoir a des bornes, qu'il faut prendre garde de franchir.

« Encore que l'Eglise ne s'acquitte pas de son devoir, dit « Calvin sur ce passage (1), ce n'est pas à dire qu'un chacun « particulier doive prendre conseil de se séparer d'avec les « autres. Je ne nie point que ce ne soit l'office d'un bon fidèle « de s'abstenir de toute familiarité des méchants, et de ne se « mêler avec eux en quelque affaire que ce soit, tant qu'il « puisse ; mais c'est autre chose de fuir la compagnie des mau- « vais, et autre chose, pour la haine d'eux, renoncer à la com- « munion de l'Eglise. »

Ce principe, plaidé si souvent par le séparatisme, est bien peu d'accord avec l'exemple de la Primitive Eglise, où tout le monde s'asseyait à la table eucharistique (I Cor., XI) — avec la charité, qui ne soupçonne point le mal, qui couvre tout, espère tout, supporte tout (I Cor. XIII, 5 ; Matt. VII, 1-5) — avec l'humilité, qui porte à estimer les autres meilleurs que soi (Phil. II, 3 ; I Tim., I, 15). — Il n'aurait d'autre effet que de troubler les consciences scrupuleuses. C'est entre l'âme et Dieu que s'établissent les rapports de la vie spirituelle, et *chacun rendra compte pour soi-même*. Si la Sainte-Cène est un banquet fraternel, emblème de la *communion des saints*, elle est aussi un des canaux par lesquels les grâces évangéliques coulent en nous. Pourquoi, si nous la prenons avec les sentiments qu'elle exige, serait-elle moins pure devant Dieu, moins bonne pour nos âmes, parce que nous y participons peut-être avec des gens mal disposés ? *Le Seigneur ne connaît-il pas ceux qui sont siens ?* La prière du juste lui est-elle moins agréable, parce qu'elle s'élève d'un temple où peuvent se trouver des impies ou d'un *monde plongé dans le mal ?* Et ce qui est vrai de la prière, ne l'est-il pas de tous les actes de la piété ?

(1) *Instit.* Liv. IV, ch. I, § 13.

La question de la Cène peut s'envisager soit à l'égard des simples fidèles, soit à l'égard des pasteurs. Les premiers n'ont nullement à juger les personnes qui s'approchent avec eux de la table sainte. Leur en imposer l'obligation, ce serait pervertir dans son esprit cet acte de foi, d'humilité et de charité ; ce serait transformer l'examen de soi-même, qui est commandé (I Cor. XI, 28), en un examen pharisaïque des autres, qui est interdit (Rom. XIV, 4 ; Matt. VII, 3). Nous citerons encore quelques paroles de Calvin sur cet argument, dont faisaient usage les séparatistes de son temps comme ceux de nos jours : « Touchant ce qu'ils tiennent pour un sacrilège de communiquer « à la Cène du Seigneur avec les mauvais, en cela ils sont « beaucoup plus rudes que saint Paul. Car quand il nous « exhorte à user purement de la Cène, il ne requiert point que « chacun examine ses compagnons, ou qu'un homme examine « toute l'Eglise, mais qu'un chacun s'éprouve soi-même. Si « c'était péché de communiquer à la Cène avec un homme « indigne, il nous eût certes commandé de regarder à l'entour « de nous s'il n'y en aurait point quelqu'un par l'immondicité « duquel nous fussions contaminés : mais quand il commande « seulement que chacun s'éprouve, il signifie par cela que « la compagnie des méchans ne nous nuit de rien. A quoi « est conforme ce qu'il dit ensuite, que celui qui en mange « indignement le mange à sa condamnation. Il ne dit pas : à « la condamnation des autres, mais à la sienne, et à bon « droit, etc. (1). »

Le pasteur a fait son devoir, s'il a fidèlement exposé en particulier et en public la nature, l'esprit, le but de la Sainte-Cène, les dispositions qu'elle exige, le danger d'y participer indignement : il n'est, dès lors, responsable ni de la négligence des uns, ni de la profanation des autres. Dans l'état actuel des choses, le pasteur n'a sous ce rapport, comme sous bien d'autres, que

(1) *Instit.* Livr. IV, ch. I, § 15.

l'autorité de la parole évangélique. Notre ancienne discipline étant tombée, c'est à l'Eglise à la relever ou à en établir une nouvelle. Plusieurs se sont créé, en ces derniers temps, des scrupules et des tourments extrêmes en s'exagérant leurs devoirs par une fausse idée de leurs droits.

Le motif cherché par le séparatisme dans l'obligation imposée aux chrétiens de se retirer du monde, est un abus manifeste des déclarations et des exhortations scripturaires sur lesquelles on le fonde : abus du même genre au fond que celui qu'en a fait le monachisme. Les passages qu'on cite renferment un précepte absolument étranger à la question de l'Eglise. Quand il est prescrit aux chrétiens de ne pas se conformer au monde, d'y renoncer, de s'en séparer, c'est qu'ils doivent nourrir d'autres sentiments et suivre d'autres mobiles que les *enfants du siècle*, avoir d'autres vues, d'autres espérances, et une autre vie. Ce sont des directions morales, non des règles ecclésiastiques. « Le monde », au sens scripturaire, se trouve dans une congrégation fortement disciplinée et dans la cellule d'un cénobite, s'il y règne l'orgueil spirituel, des dispositions égoïstes, des affections terrestres et charnelles. Là, tout aussi bien qu'ailleurs, le chrétien peut avoir à s'en garder ou à s'en retirer. L'interprétation que nous examinons dénature la signification évangélique du mot *monde;* elle expose à mettre l'apparence à la place du fond réel; elle pousse sur la pente de ce vieux pharisaïsme que Jésus-Christ a si sévèrement condamné, et qui faisait consister la sainteté à se tenir loin des *pécheurs*. L'intention est droite, le motif et le but sont purs; mais l'écart et le danger n'en sont pas moins positifs.

Le puritanisme s'appuie donc sur des principes qui sont loin d'être scripturaires, dans le sens qu'il y attache.

Quant à l'*indépendantisme libéral* qui, au nom de la sincérité des convictions, fait du fractionnement indéfini l'état normal de la Chrétienté, poussant ainsi aux ruptures autant et plus peut-être que le puritanisme dogmatique, nous pensons avoir

suffisamment établi dans d'autres articles qu'il se place en dehors, et par suite à l'encontre de la vraie notion de l'Eglise.

Le séparatisme, sous toutes ses formes, se heurte contre de nombreuses et grandes données de l'enseignement sacré que nous avons indiquées à diverses reprises. L'union des disciples est l'esprit et le vœu de l'Evangile. Le sectarianisme, qu'on l'appelle dogmatiste ou individualiste, puritain ou libéral, est essentiellement *antichrétien;* rien ne l'est peut-être davantage, pas même la superstition.

III

LATITUDINARISME (**ou Universalisme ecclésiastique). — Rejet des Confessions de foi au nom de la science et de la conscience. — Le « principe formel » du Protestantisme (souveraine autorité de l'Ecriture) sacrifié à son « principe matériel » (justification par la foi) : la foi désignant l'autonomie de la conscience. — Système en opposition 1° avec l'esprit de l'Evangile, 2° la notion et le but de l'Eglise, 3° la nature des choses. — Conventions tacites. — Que le Christianisme est « une vie ».**

Cette direction, où s'abritent des vues très diverses, répudie les confessions de foi au nom de la science et de la conscience, au nom du véritable esprit chrétien et surtout du véritable esprit protestant. Antithèse de la direction précédente, elle veut que toutes les opinions sincères et sérieuses soient non seulement pleinement tolérées et librement professées dans l'Eglise, mais prêchées dans les temples et enseignées dans les académies. C'est l'article fondamental du *Credo*. On admet à tous les droits de la Cité religieuse les doctrines qu'on croit fausses aussi bien que celles qu'on croit vraies, ne leur demandant que de se supporter les unes les autres; on rejette, au contraire, les doctrines qui se posent comme les *seules évangéliques*, et on les rejette uniquement pour cela, alors même qu'on n'en conteste pas la vérité. On regarde moins à la nature et à la valeur propre des croyances qu'à leur attitude vis-à-vis des croyances différentes :

ce n'est pas tant de l'erreur que de l'intolérance qu'on se préoccupe et qu'on cherche à se garantir. D'une extrême largeur envers tout le reste, on n'est sans condescendance et sans merci que contre l'*exclusivisme*, terme qui revient sans cesse et qui remplace celui d'hérésie.

« Voici, selon certains esprits de notre époque, dit Hœfling (1), « la théorie sur laquelle repose la liberté de foi et de conscience « dans le protestantisme. Nul homme n'a le droit de prescrire des « lois à ses semblables en matière de religion. Sur ce terrain, cha- « cun doit avoir la liberté illimitée de suivre ses convictions pro- « pres : c'est là un droit inhérent à la personnalité, et sans lequel « il n'est plus de dignité humaine. Personne donc ne peut s'en « dessaisir, personne ne peut l'aliéner et le remettre par con- « trat à un individu ou à une Société. Il est impossible, en ce « qui concerne la foi, de se lier pour l'avenir par une promesse « quelconque... De même que dans nul état civilisé la loi ne « tolère qu'un être raisonnable se vende pour être esclave, de « même, et à bien plus forte raison encore, la loi ne peut auto- « riser l'aliénation de la conviction religieuse... Le catholicisme « avait sous ce rapport méconnu la vraie nature du christia- « nisme; et aussi la liberté s'est vengée de son oppression et « s'est créé un royaume propre, le protestantisme. Celui-ci lie, « il est vrai, la foi à la Parole de Dieu... Mais il est impossible « que l'Eglise protestante, qui rejette la prétention de l'Eglise « romaine à l'interprétation authentique de l'Ecriture Sainte, « s'arroge elle-même le droit de déterminer le sens de la Parole « de Dieu et de décréter ce qui doit être considéré comme doc- « trine et vérité divine. Elle est obligée, sauf à se mettre en « contradiction avec ses propres principes, de renoncer à avoir « un Symbole, une Confession de foi commune et obligatoire. « Elle ne peut exiger que la foi à la Parole de Dieu en général, « et non pas la foi à de certaines doctrines, attendu que la

(1) Écrit trad. de l'allemand et intitulé : « *Esprit du protestantisme* », p. 16.

« question de savoir ce qu'enseigne la Parole de Dieu ne peut « être résolue que par la science exégétique, et que celle-ci doit « jouir d'une liberté complète, si l'on ne veut pas de nouveau « établir des ordonnances humaines. Bien loin donc que le pro- « testant puisse être obligé de professer des doctrines positives, « on doit plutôt lui demander que jamais il ne se permette de « juger ou de condamner la foi d'autrui. »

Ce parti, qui aime à se désigner et qu'on désigne fréquemment sous le nom de « libéral », éprouve, par l'action de l'esprit du temps, un revirement singulier, qui le fait tout autre au dedans en le laissant le même au dehors. Il y a quatre jours, sa grande maxime était celle-ci : *La Bible,* avec une entière liberté d'interprétation, *la Bible seule* pour l'Eglise comme corps, aussi bien que pour l'individu, et, par suite, l'admission de toutes les doctrines qui se donnent comme bibliques. Le *principe formel* du Protestantisme (l'Ecriture seule autorité et seule norme) était son dogme constitutif, son unique dogme; il en jetait à l'écart ou au rebut le *principe matériel* (justification par la foi), qui en est le dogme vital. Prolongement des idées du XVIII[e] siècle, il enseignait ou patronait généralement la justification par les œuvres. Aujourd'hui, c'est le principe formel qu'il sacrifie; il professe de plus en plus la justification par la foi, mais en l'entendant *cum grano salis.* Selon lui, et à son sens selon les Réformateurs, la justification est la restauration morale de l'homme, la foi est l'émancipation et l'autonomie de la conscience individuelle, la substitution du jugement ou du sentiment privé à toute autorité extérieure, celle de l'Ecriture comme celle de l'Eglise. Il faut noter ce changement de front, cette volte-face, qui du reste s'opère sur toute notre ligne théologique, cette prétendue restitution de la pensée des Pères de la Réforme qui admireraient, s'ils pouvaient revenir, de s'être si peu compris et si mal fait comprendre. Mais, après avoir ainsi mis sens dessus dessous sa vieille base dogmatique, le parti n'en conserve pas moins sa position ecclésiastique : toujours il prétend grouper en un même

culte toutes les opinions qui se déclarent chrétiennes et protestantes, et maintenir entre elles « *l'unité de l'esprit par le lien de la paix* ».

Nous convenons que sous sa première phase, à laquelle tiennent encore bien de ses partisans, ce système, quand il n'a pas dans l'indifférentisme doctrinal sa raison et sa fin secrète, pose le vrai principe protestant, en opposition avec le principe romain: la Bible, révélation de la vérité et de la grâce, seule puissance de Dieu pour le salut de ceux qui croient, seule lumière et seule règle certaine, à laquelle tout doit se ramener, par laquelle tout doit se juger. L'erreur du système est dans la confusion, que nous avons indiquée ailleurs (1), du Protestantisme et de l'Eglise ou des Eglises protestantes. Applicable peut-être à un état plus avancé de la foi et de la vie chrétienne, comme il le fut aux premiers temps, il ne l'est pas de nos jours. De plus (et nous n'avons aucun scrupule à le reconnaître), le système combat une disposition que la Réformation elle-même n'a pas su éviter à un degré suffisant et qui, plaçant les formulaires ecclésiastiques à côté et presque au niveau des Livres saints, leur attribue, par delà l'autorité réglementaire (la seule qu'ils réclament et puissent réclamer), une autorité intrinsèque et absolue, à laquelle ils ne sauraient prétendre sans porter atteinte au véritable esprit du Protestantisme. — Sur ce point encore, loin de condamner, nous devons approuver. — Ajoutons que ce système apparaît à bien des personnes comme le moyen d'union le plus simple, le plus naturel, le plus sûr, au milieu des divergences infinies de notre époque, et, par cela même, comme représentant et sauvegardant le mieux l'un des deux grands principes évangéliques savoir : cette *condescendance* dont l'Eglise apostolique nous a laissé de si grands exemples.

S'il ne se donnait, en effet, que comme une pure transaction, comme un expédient provisoire dans l'état de désorganisation où

(1) p. 68 et suiv.

nous sommes par suite de la chute de notre ancienne constitution ecclésiastique, et en attendant celle que réclament les temps et les besoins nouveaux ; s'il n'avait d'autre prétention que de nous faire traverser en paix cette sorte d'interrègne, j'y trouverais, pour ma part, peu à redire. Mais il aspire à tout autre chose ; il se pose comme définitif, comme constituant l'organisation normale du Protestantisme. Là est l'illusion et le péril.

Envisagé sous l'une et l'autre de ses formes (Bible, conscience), ce système me paraît en opposition : — avec l'esprit de l'Evangile ; — avec le but de l'association religieuse et la vraie notion de l'Eglise ; — avec la nature même des choses.

1° Je dis, d'abord, avec l'esprit de l'Evangile. — Il autorise, non seulement la libre profession, mais la libre prédication de toutes les doctrines, par conséquent de toutes les erreurs, autant du moins qu'elles consentent à vivre en bonne intelligence. Or, c'est mettre de côté une des règles et des obligations évangéliques. En un sens, l'Evangile place avant tout et au-dessus de tout la vérité ; selon lui, la vérité telle qu'elle est en Christ, est la semence de la régénération, la voie du salut, et, pour ainsi parler, *le moule* où se forme le caractère chrétien. Le système libéral fait, sous ce rapport, le procès à saint Paul (I Cor. XV, 2), à saint Jean (I Jean IV, 3 ; II, 9-11), à Jésus-Christ (Matt. VII, 15 ; Jean VIII, 31. 32). Partout, dans le Nouveau Testament, des exhortations à se tenir en garde contre ceux qui altèrent la vérité (Rom. XVI, 17 ; Eph. IV, 13-15 ; Col. II, 8 ; Héb. XIII, 9). Il est prescrit aux pasteurs, en particulier, de retenir la saine doctrine, de garder pur le dépôt de la foi (II Tim. I, 13. 14 ; IV, 3. 4 ; Tite I, 9).

Là dessus, on dit que dans le Nouveau Testament la *saine doctrine*, la *vérité* désigne le Christianisme, et que les passages où ces expressions se rencontrent ne peuvent s'appliquer avec justice à un système qui, quelle que soit son indétermination dogmatique, veut rester et reste en effet chrétien. — Mais cette réponse est ici inadmissible, car si nos écrivains sacrés

emploient quelquefois les expressions dont il s'agit pour désigner l'Evangile même, il est évident que dans les textes que nous avons cités et dans une foule d'autres, la vraie doctrine évangélique, la pure et sainte croyance chrétienne est mise en contraste avec les opinions erronées qui s'y mêlaient déjà de divers côtés, et que les fidèles sont prémunis contre les altérations de la foi, non contre l'apostasie.

On dit encore que les doctrines qui se produisent dans l'Eglise, se réclamant également du nom de Christ, qui seul est *la Vérité* et *la Vie*, aucune ne peut prétendre posséder la vérité et la vie à l'exclusion des autres, et que de là sort pour toutes l'obligation de se tolérer et de se respecter. — Sans entrer dans la discussion de cette maxime, nous nous bornerons à remarquer que, dans l'étendue qu'on lui donne, elle est inconciliable avec ce zèle pour la pureté de la foi que prescrit le Nouveau Testament, et dont tout système théologique et ecclésiastique doit tenir compte. Les doctrines qu'il réprouve prétendaient aussi rester chrétiennes. D'ailleurs, la maxime ne porte pas, ou ne porte que très indirectement sur le nœud réel de la question. Il s'agit ici, en effet, non du degré de vérité essentiel au salut, mais de la somme de croyances communes indispensable à l'ordre et à la direction de la Société religieuse, ce qui est fort différent.

2° Le système est en opposition avec la notion et le but de l'Eglise.

Qu'est-ce que l'Eglise chrétienne, dans sa généralité, sinon l'ensemble des sectateurs de la doctrine chrétienne, en contraste avec les sectateurs des doctrines étrangères ? Et dans l'état actuel de la Chrétienté, que sont les Eglises, sinon des Sociétés formées chacune par une conception spéciale du Christianisme, qui lui sert de centre et de lien, qui la fait ce qu'elle est ? « Une « Eglise, dit Samuel Vincent (1), est une association de ceux

(1) *Vues sur le Protestantisme*, T. I, p. 258.

« qui professent la même foi pour se réunir dans un même « culte. » Qu'est-ce, au fond, qui la caractérise, la distingue, la constitue, sinon *sa doctrine* ou la conception et la direction chrétiennes qu'elle représente ? Quelle est la raison de son existence ? quelle est sa destination et sa fin, sinon de garder et de propager la doctrine qui est pour elle l'Evangile ? Cela reste vrai même au point de vue mystique, qui ne regarde qu'à *la vie ;* car la vie dépend de la foi, et la foi dépend de la croyance ou de la doctrine ; la foi est la croyance passée de l'esprit dans le cœur. Si une Eglise n'a pas de doctrine propre, de croyance générale et positive, que répondra-t-elle quand on lui demandera ce qu'elle est ? On sait combien de personnes, attirées vers nous dans ces derniers temps, s'en sont détournées à cause des réponses si diverses qui leur ont été faites sur cette question capitale.

Si le droit d'examen, plus ou moins réglé par la Bible, si l'émancipation de la conscience individuelle (dont on fait l'élément fondamental de la justification par la foi) était le vrai principe théologique du Protestantisme, si le Protestantisme n'avait d'autre base et d'autre loi, d'autre critère et d'autre facteur que ce qu'on nomme aujourd'hui l' « *individualisme chrétien* », l'universalisme serait, en effet, ou pourrait être son principe ecclésiastique. Mais le Protestantisme est infiniment plus que la négation de toute autorité humaine en matière de religion ; il est le retour au Christianisme primitif *par l'Ecriture.* Le droit ou le principe d'examen n'est que sa méthode : ce qui fait son essence, et aussi sa force, c'est *la vérité évangélique* telle que la pose et l'impose la Parole de Dieu.

Et puis, nous l'avons déjà rappelé, il faut distinguer entre le Protestantisme et les Eglises protestantes, comme on distingue entre le Christianisme et les Eglises chrétiennes. Une Eglise étant une conception de l'Evangile réalisée et devenue institution, elle reçoit de là une forme propre, une tendance particulière, un caractère et un esprit spécial, auquel ceux qui la diri-

gent doivent rester fidèles. C'est son dogme qui fait sa foi et sa vie. Tout y aboutit pour elle et tout en sort. Il est sa charte constitutionnelle, sa raison d'être et de se maintenir comme corps distinct. Chaque Eglise doit avoir sa dogmatique ou sa loi pour avoir sa forme et sa direction, pour être *une* quant à ses grands principes d'enseignement et de gouvernement, pour avoir le droit d'exister à part. Si vous avez plusieurs dogmatiques (1), vous avez en fait plusieurs églises ; si vous n'avez pas de dogmatique, vous n'avez pas d'église. L'universalisme n'ayant pas de dogmatique, pas de doctrine, ou, ce qui revient au même, ayant plusieurs dogmatiques, plusieurs doctrines, étrangères et hostiles les unes aux autres, il *n'est pas une église,* il n'est qu'*une aggrégation.* Poussant au delà de toutes les bornes l'élément chrétien qu'il représente (unionisme, tolérantisme), il sacrifie l'une des grandes obligations évangéliques à l'autre ; se méprenant sur les raisons et les fins réelles de l'association religieuse, il en compromet le principe vital.

3° L'universalisme est en opposition avec la nature des choses. —

Comment faire vivre ensemble, et contribuer à l'édification commune, des doctrines et des tendances non seulement diverses mais contraires, des directions théologiques et pratiques qui, modifiant chacune l'enseignement et le culte jusqu'à leurs dernières profondeurs, constituant comme des religions différentes, se repoussent et s'excluent : le rationalisme, par exemple, et le supranaturalisme, le christianisme subjectif de la conscience et le christianisme objectif de l'Ecriture, l'humanitarisme métaphysique ou mystique qui ne reconnaît à Jésus-Christ qu'une divinité *morale*, et l'orthodoxie qui l'adore, avec Thomas, comme son Seigneur et son Dieu, l'augustinisme et le pélagianisme, le

(1) J'entends par là des conceptions du christianisme qui en atteignent le fond central et vital : catholique et protestante, socinienne et orthodoxe, etc.

salut par grâce et le salut par les œuvres, etc., etc.? Comment faire passer alternativement une même paroisse sous des doctrines et des directions si opposées? comment prétendre qu'elle descende ou monte de l'une à l'autre sans secousse, à chaque fois qu'elle change de conducteur? comment y développer la vie spirituelle, dans cette succession constante d'enseignements qui se heurtent et s'annulent? Car, dans l'état actuel des choses, il ne s'agit pas de quelques opinions secondaires, que chacun puisse conserver en soi et pour soi; les divergences portent sur le fond vital du Christianisme; elles atteignent le centre même de la croyance et de la vie religieuse; elles marquent de leur empreinte le culte tout entier, prédication et catéchisation, prières et cantiques; elles se font sentir jusqu'aux dernières ramifications de l'arbre de la foi et de la piété, parce qu'elles partent de la racine.

Voici une déclaration de Samuel Vincent (1) souvent répétée par le libéralisme, et qui mérite d'être notée : « Faire de ces « opinions abstruses (celles du Réveil) l'essence de la religion, « les poser en première ligne, les enchâsser et les tisser en quel- « que sorte dans toutes les formes du culte, au point d'en faire « un objet d'affliction, si ce n'est de dégoût, pour ceux qui ne « peuvent les admettre... c'est consommer la division et la « rendre irrémédiable ». Ce passage pose nettement la question; mais en même temps il la tranche. Si les doctrines dont il s'agit sont un objet d'affliction, de répugnance, de dégoût pour ceux qui *ne peuvent les admettre*, ceux pour qui elles constituent l'Evangile de la grâce et de la vie *ne peuvent pas* ne pas les faire prédominer en tout : ils ne trouvent que vide là où elles sont négligées, que scandale là où elles sont altérées ou combattues.

Une Eglise composée d'éléments aussi antipathiques serait sans action sur elle-même. Elle userait ses forces dans une guerre intestine; ce que l'un ferait, l'autre viendrait le défaire

(1) *Vues sur le Protestantisme*, T. I, p. 97.

pour le refaire à sa guise : travail ingrat, irritant, qui produirait du mouvement et du bruit sans avancement réel.

Et que pourrait-elle au dehors? Rien, ou à peu près. Elle ne pourrait, *comme Eglise*, prendre part à aucune des grandes œuvres chrétiennes de notre époque : Missions, Traités religieux, Ecoles, etc. ; car tout cela, de même que le Catéchisme, ramène la question dogmatique qui, quoi qu'on en dise, forme la question centrale et se place ainsi à la racine de toutes les autres. Pour marcher ensemble, il faut vouloir suivre le même chemin et se proposer le même terme, il faut un principe et un but communs ; et ils manquent essentiellement dans l'Eglise du *statu quo*.

Ce système, comme le système opposé (celui du radicalisme ou de l'individualisme), est une des illusions de notre époque. Voici quelques-uns des arguments qu'on fait valoir en sa faveur.

Le principal, son argument de fond, si je puis ainsi dire, était, hier encore, qu'il suffit de poser la Bible comme base et comme règle. Hélas ! ce n'est plus guère là son fort ; et nous pouvons ne pas nous y arrêter. Mais il en est d'autres où pousse d'autant plus l'abandon de celui-là.

On dit 1° qu'établir des symboles qui fassent loi, c'est renverser le principe constitutif du Protestantisme, relever l'autorité humaine et reprendre le joug de Rome. — Il y a là une étrange confusion, quand ce n'est pas simplement une arme de guerre. Nous l'avons rencontrée et examinée sous diverses formes ; il faut y revenir. On ne peut assimiler le système protestant des Confessions de foi au système romain, qu'en se méprenant sur la nature des deux. Dans le Catholicisme, tout porte sur l'autorité de l'Eglise ou du Saint-Siège, parce que là réside l'oracle vivant et perpétuel. L'Eglise, dépositaire de la Parole non écrite, commentaire et complément essentiel de la Parole écrite, l'Eglise, éternellement conduite dans la vérité par l'Esprit de Dieu, est l'interprète et le juge suprême de la doctrine. Les chrétiens

doivent croire et se soumettre docilement à ses décisions, alors même qu'elles leur paraîtraient en désaccord avec l'Ecriture. C'est d'elle que le Seigneur aurait dit pour tous les temps : « *Qui vous écoute, m'écoute* ». Voilà le principe catholique ; et il n'y en a pas l'ombre dans le vrai système des Confessions de foi. Elles sont simplement des expositions et des résumés officiels de la croyance constitutive ; — des signaux autour desquels se rassemblent les personnes arrivées à la même conception foncière du Christianisme par l'étude du Livre divin ; — des barrières contre l'invasion des doctrines qui troubleraient l'ordre et le culte en troublant l'enseignement ; des déclarations publiques par lesquelles l'Eglise manifeste sa foi et sa vie au monde. C'est là l'esprit et le but réel de ces symboles ; ils ne se donnent que comme règle disciplinaire ; ils ne demandent soumission qu'en tant que conformes à l'Ecriture et en son nom ; il n'excluent que pour sauvegarder le principe fondamental et vital de l'association religieuse.

Une Eglise, en tant que Société, a certainement le droit de formuler sa charte constitutionnelle et de la maintenir, comme de la réviser et de la modifier, si elle le juge à propos. En le faisant, ce n'est pas une autorité d'infaillibilité qu'elle s'attribue, c'est uniquement une *autorité d'ordre*, qu'elle n'exerce que dans l'intérêt de l'édification commune, et qu'elle n'étend, quand elle ne se manque pas à elle-même, qu'aux points essentiels et au corps dirigeant.

En quoi blesse-t-elle par là le principe du libre examen ? Elle ne demande pas à être crue sur parole ; elle ne s'arroge pas des attributions et des prérogatives surnaturelles ; elle n'interdit pas de comparer ses enseignements avec l'Ecriture, non plus que de les discuter et de les rejeter. Elle ne contraint ni d'entrer ni de rester. Elle met le Livre divin entre les mains de tous, en répétant à tous le précepte de *le sonder*. Si elle exige de ceux qui aspirent à ses emplois qu'ils s'engagent à respecter ses croyances et ses règles fondamentales, elle ne fait qu'obéir à la loi qui gou-

verne toutes les sociétés ; sa paix intérieure, sa prospérité, sa force, son existence même sont à ce prix.

Il serait temps de s'expliquer sur ces termes de *liberté* et *d'autorité*, sans cesse opposés l'un à l'autre et susceptibles de significations ou d'applications si diverses. — Entend-on, par la liberté qu'on réclame, le droit de n'avoir d'autre Maître et d'autre Docteur que Christ, d'être immédiatement *enseigné de Dieu* dans les Saintes Ecritures, de n'être contraint en aucune manière à professer comme vrai ce qu'on croit faux, ni comme faux ce qu'on croit vrai ? Ce droit n'est point en cause. — Entend-on un laisser-faire absolu, qui permettrait de semer dans les académies et dans les temples toutes les opinions qu'on peut se former, à la seule condition de les recouvrir plus ou moins d'une terminologie biblique, et de tourner les charges qu'on a sollicitées et reçues de l'Eglise au renversement de ses doctrines constitutives ? Ce serait, certes, dépasser la mesure, et pousser l'abus du droit jusqu'à la violation du devoir. Il appartient, ce semble, à la Société religieuse, aussi bien qu'à toute autre société, de limiter la liberté par l'ordre. — Entend-on par l'autorité qu'on repousse, cette autorité disciplinaire, préventive ou répressive, qui a pour but de garantir le fondement de la communauté, sa raison d'être, la condition de sa sécurité et de sa vie ? La lui contester, ce serait contester ce qui appartient à toute association par la nature même des choses, suivant ce que nous venons de dire.

Veut-on se prendre à cette autorité divine (et par cela même normative) de l'Ecriture Sainte, que les formulaires s'accordent à poser à leur base ? Alors, bien loin de plaider le principe protestant, on s'insurge contre lui ; on passe à un autre protestantisme, pour ne pas dire à un autre christianisme : car le Protestantisme, soit dans son opposition au Catholicisme, soit dans son fond réel et positif, est la soumission à la Bible, parole de Dieu, révélation du Ciel ; et révélation et autorité c'est tout un.

2° On a conseillé de laisser tomber les formulaires, et de s'en

tenir à des conventions générales, négatives, tacites (Samuel Vincent et autres). —

Mais, outre que c'est reconnaître en fait la nécessité et la légitimité de la règle que l'on conteste en principe, il est difficile de comprendre ce que peuvent être des conventions de ce genre, et ce qu'on peut en espérer. Comment les établir? Comment en assurer le respect et l'observation? Qu'est-ce qu'une doctrine indéfinie, qu'une loi non promulguée, qui doit être partout et nulle part, qui n'ose se produire en aspirant à tout dominer et à tout régir? Qui en sera le dépositaire et le gardien? Par qui sera-t-elle appliquée? Par quel moyen maintiendra-t-elle cette uniformité générale d'enseignement et de culte, qui est son objet et sa fin? Que répondra-t-on à ceux contre qui on l'invoquera, et qui demanderont ce qu'elle est et où elle est? — Ce mode de constitution peut être praticable, lorsqu'il n'existe pas des doctrines et des tendances destructives les unes des autres; il peut l'être dans de petites congrégations qui ont une foi bien arrêtée et qui la surveillent avec une jalouse sollicitude; il ne l'est pas, dans l'état actuel des idées et des choses, pour les grandes communions.

3° On se retranche sur ce que l'essentiel n'est pas tant de conserver certaines opinions spéculatives, que de mettre le Christianisme et l'Evangile en contact avec les âmes. — Cela est incontestable et incontesté. — Mais la question revient toujours : Quel Christianisme et quel Evangile? car il en est mille aujourd'hui. Affirmerait-on que les divergences actuelles n'intéressent pas ou n'intéressent que peu le fond réel de la foi et de la vie chrétienne? Mais les tendances extrêmes, partout en présence et en lutte, affectent profondément le christianisme pratique aussi bien que le christianisme théorique : ce sont, à bien des égards, des religions différentes. Toutes le confessent à leur manière, et la moindre réflexion le montre à qui veut voir. Partez du point fondamental si longtemps disputé, et, ce semble, universellement admis maintenant, que *le Christ est la vie de*

l'Eglise comme la vie des âmes. Cette vie, qui vient de lui, sera-t-elle la même quand on le considérera comme la première des créatures, avec les ariens, ou comme le plus grand des prophètes, avec les unitaires, ou comme le plus grand des révélateurs, c'est-à-dire des philosophes ou des fondateurs de religions, avec l'ancien rationalisme, ou comme l'homme idéal, et par là l'Homme-Dieu au sens panthéistique, avec le rationalisme nouveau, que lorsqu'on l'adorera comme le Dieu-Sauveur, avec la masse des chrétiens de tous les temps? Lui accordera-t-on, dans ces diverses conceptions de sa personne et de son œuvre, les mêmes sentiments de crainte et d'amour, de confiance et de dévouement; naîtra-t-il dans les cœurs le même ensemble de dispositions religieuses, le même ordre de rapports ou de communion avec lui? Ou plutôt, ces notions et ces directions contraires n'engendreront-elles pas, à la longue, une telle opposition de croyances et de culte qu'on s'accusera réciproquement ou d'impiété ou d'idolâtrie? — Le dogme du Saint-Esprit entraîne des divergences dogmatiques presque aussi graves; car c'est aussi un article capital et vital; et quoique partout retenu en apparence, il disparaît en réalité dans un grand nombre de cas — (*esprit chrétien :* disposition des âmes unies à Christ par la foi; *voix de Dieu en nous*, c'est-à-dire voix de la conscience immédiate). — De même de toutes les doctrines constitutives de l'Evangile. Celle de la Justification par la foi, posée de toutes parts aujourd'hui comme le grand principe du Protestantisme et du Christianisme évangélique, est tout autre et produit une différence profonde dans les rapports de l'âme avec Dieu et dans la direction de la vie intérieure tout entière, selon qu'on la voit telle que la fit la Réformation, d'après saint Paul, ou telle que la font les nouvelles écoles, d'après le subjectivisme mystique du moment. — Quel besoin d'ailleurs d'argumenter, quand il suffit de regarder? Que sont pour l'orthodoxe la prédication et la liturgie rationalistes, et pour le rationaliste la prédication et la liturgie orthodoxes?

On a beau dire que le christianisme vivant a son siège dans le cœur, qu'il est un sentiment plutôt qu'une idée, qu'il consiste dans les dispositions qui nous tournent vers Dieu et vers le Ciel en nous détachant du monde et de nous-même, plutôt que dans des notions ou des formules dogmatiques. — Sans doute (et l'on ne saurait trop le répéter et y insister, car c'est l'a, b, c, de l'Evangile), mais c'est par la vérité que le sentiment religieux en général, et le sentiment chrétien en particulier, s'éveille, se nourrit, se développe. « *Si vous persévérez dans ma doctrine*, dit le Seigneur, *vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous affranchira.* » (Jean VIII, 30.) « *Sanctifie-les par ta vérité, ta parole est la vérité.* » (Jean XVII, 17). L'Evangile montre partout la vie naissant de la foi, quoiqu'il rattache aussi la pureté et la profondeur de la foi à la pureté et à la profondeur de la vie. Croyances, dispositions, œuvres, tel est, en thèse générale, l'ordre scripturaire, aussi bien que l'ordre logique. Chaque tendance théologique produit une tendance religieuse correspondante, chaque conception spéciale de l'idée chrétienne engendre une direction spéciale de sentiments ou de principes actifs. En dernière analyse, l'homme est *ce qu'il croit.* Ainsi, même à ce point de vue, la doctrine conserve encore l'importance et la prééminence qu'on lui dénie; le devoir de la garder pure grandit, bien loin de diminuer.

Il paraît donc que le système qui nous occupe ne peut se légitimer sous sa forme absolue. Non seulement il a contre lui l'esprit comme la lettre de l'Evangile, mais il ne saurait donner à l'Eglise l'unité de direction nécessaire à sa paix intérieure, à sa prospérité spirituelle, à son œuvre de régénération et d'évangélisation. Il en ferait à la longue une Babel, où l'on aurait la confusion d'abord et ensuite la séparation. Aussi n'est-ce dans aucune donnée rationnelle ou biblique que ce système a son origine. Système de transition, et par là même de transaction, il est né de l'état anormal où se sont trouvées les communautés chrétiennes après la crise d'incrédulité et de langueur générale

qu'elles ont traversée au XVIIIe siècle. Quelques-unes y ont perdu leurs anciennes lois dogmatiques et disciplinaires; et, comme elles ont pourtant subsisté sans constitution positive, on a cru qu'elles pouvaient s'en passer ; et on a érigé le fait en principe, l'hypothèse en thèse, d'autant plus volontiers qu'on échappait par là à mille difficultés internes et externes.

Qu'on tienne compte de l'état où nous sommes ; il le faut bien : qu'on le rappelle pour prévenir les écarts d'un zèle inconsidéré ou prématuré, pour réclamer un redoublement de sagesse, de condescendance, de support, pour travailler par-dessus tout à raviver l'esprit évangélique, qui doit se créer en quelque sorte lui-même sa forme ecclésiastique ; rien de mieux. Mais l'erreur et le péril seraient de déclarer régulier et définitif cet état transitoire. En suppléant à l'unité qui nous manque par l'union ou par le support, nous n'en devons pas moins aspirer et tendre de toutes nos forces à ce degré d'unité indispensable à l'ordre de l'Eglise, comme à son libre et plein développement.

Je ne m'arrête pas au système qui rejette aussi les formulaires tout en voulant, dans l'enseignement et dans le culte, une sorte de rigorisme doctrinal (M. de Gasparin). La plupart des considérations précédentes l'atteignent autant que celui dont nous avons fait l'objet de notre examen ; et il est encore moins logique et moins praticable. Comment, au milieu de cette infinie divergence des idées et des sentiments, maintenir une doctrine fixe sans une règle qui la détermine et la protège, si ce n'est peut-être dans de petites congrégations où chacun a les yeux sur tous et tous sur chacun? Or, nous avons ici devant nous le système des grandes églises ou de l'Eglise générale, non celui du fractionnement indéfini tel que le pose soit le puritanisme dogmatique, soit le puritanisme libéral.

IV

Système intermédiaire **(Réformation). — Vues diverses :** *a)* **substitution des catéchismes ou des liturgies aux formulaires ;** *b)* **retour aux anciens symboles ;** *c)* **formulaires réduits aux seuls points fondamentaux, imposés au seul corps dirigeant. (Ce qui concilie le devoir de la condescendance et celui de la fidélité). — Est-il possible de déterminer ainsi les grands faits de révélation? — Quelle est l'autorité des formulaires ?**

Les deux systèmes extrêmes (le séparatisme et le latitudinarisme), sont incomplets et par cela même erronés et périlleux. Ils rompent également, quoiqu'en sens contraire, l'harmonie des deux grands principes évangéliques ; l'un poussant l'unité dogmatique jusqu'à l'anéantissement de l'Eglise extérieure-générale, l'autre allant jusqu'à sacrifier la vérité à une union purement apparente ; l'un manquant au devoir de la condescendance, l'autre au devoir de la fidélité.

Nous sommes donc conduits au troisième système, celui de la Réformation, qui veut en même temps le maintien de la vérité et le maintien de l'union, une Eglise générale et une doctrine positive.

Nous n'avons pas besoin de nous arrêter à établir qu'à nos yeux ce système est le seul fondé : cela ressort suffisamment de notre discussion précédente et, en particulier, du double caractère que nous avons relevé dans la notion scripturaire de l'Eglise. Il est évident d'ailleurs qu'il faut à la Société religieuse, comme à la Société politique, sa charte constitutionnelle, qui constate ce qu'elle est et lui imprime l'unité de direction dont elle a besoin. On regrette d'avoir à ramener incessamment un tel lieu commun, un tel *truisme*.

Mais, parmi ceux qui admettent en principe le système intermédiaire, il existe de graves dissidences. D'accord sur l'obligation de concilier la liberté et l'ordre par une règle constitutive, ils ne le sont pas, à beaucoup près, sur la nature, la forme et

l'étendue de cette règle. Les uns demandent le retour pur et simple aux anciens symboles; d'autres sont d'avis qu'ils doivent être remplacés par des formulaires, réduits aux seuls points essentiels pour qu'il y ait dans l'Eglise communauté de direction et de vie; d'autres encore veulent que les liturgies et les catéchismes soient substitués aux formulaires (1).

Cette dernière opinion s'est peu produite comme théorie, quoiqu'elle ait de nombreux partisans. La voici telle qu'elle fut formulée par un de nos journaux religieux qui s'en fit pendant quelque temps l'organe (2) : « L'erreur n'est pas seulement d'un « côté... Les amis de la liberté ouvrent la porte à l'anarchie « lorsqu'ils disent n'avoir d'autre lien que la Bible, lorsqu'ils « prétendent laisser à chacun liberté entière dans la manifesta- « tion de ses croyances religieuses. Il n'est pas possible, en « effet, que dans la même chaire un prédicateur vienne le soir « combattre la doctrine prêchée par un autre le matin. Dès que « cela arrive, un règlement intervient pour empêcher la polémi- « que et mettre des bornes à la liberté individuelle. Lors même « que tous les pasteurs seraient du même avis, il ne leur serait « pas possible de prêcher que Jésus-Christ n'a point fait de « miracles, qu'il n'est pas le Fils de Dieu, que sa mort est inu- « tile à la rémission des péchés, que l'homme est sans péché ou « qu'il n'a pas besoin du secours du Saint-Esprit... Pourquoi « cela? Parce que ces doctrines sont celles de l'Eglise... Il y a « donc une doctrine commune dans les Eglises sans Confession « de foi : même en France, même à Neuchâtel, même à Genève, « il y a un certain nombre de vérités simples, pratiques, un cer- « tain nombre de faits, qui constituent les croyances publiques, « qui lient les uns aux autres ceux qui les professent. Cette « doctrine se trouve exposée sous sa forme la plus simple, la

(1) Ce dernier point de vue, que je place dans le système intermédiaire et qui lui appartient en effet, s'est généralement placé dans le système universaliste.

(2) « *L'Evangéliste* », 15 juin 1840.

« plus vivante, dans la Liturgie ; elle est sous une forme plus « didactique, et pourtant populaire, dans le Catéchisme. Là se « trouve le complément indispensable du principe fondamental : « la Bible et l'examen ; là est l'alliance possible de l'unité avec « la liberté. »

Ce système pose bien formellement la nécessité et la légitimité de la règle dogmatique. La question de principe y est tranchée ; il ne reste que la question de forme, de moyen, d'application. On repousse les symboles, mais on veut qu'à leur place les liturgies et les catéchismes exercent l'autorité doctrinale dont l'Eglise ne saurait se passer. Ce système est, quant au fond, celui de bien des « dissenters » anglais, qui rejettent aussi toute espèce de formulaire. Il peut assurer une unité dogmatique très étendue et très forte.

A vrai dire, c'est parce qu'il ne laisse pas assez de liberté, que nous répugnerions surtout à l'admettre. Et puis, dans notre état actuel, comment l'appliquer ? Quelle est la Liturgie, quel est le Catéchisme qui serait investi de l'autorité normative ? Car nous avons plusieurs de ces livres symboliques, admis les uns ici, les autres là. Dans chacun respire un esprit particulier, et aucun n'a été rédigé au nom de l'Eglise, ni approuvé ni sanctionné par elle.

Dans cette indétermination, on laisse subsister toutes les questions, toutes les difficultés, et on en soulève de nouvelles. La liturgie exprime une tendance, une couleur religieuse, sans donner formellement une doctrine, et ne peut dès lors fournir la règle cherchée. Le catéchisme, devant exposer l'ensemble des devoirs et des dogmes, va nécessairement fort au delà de ce qu'exige un formulaire ; il décide, il fixe, en bien des cas, ce qui devrait rester libre ; d'un autre côté, n'exposant la doctrine que pour l'instruction et l'édification de l'enfance, il ne peut définir suffisamment les points essentiels. C'est trop et trop peu ; la règle a trop d'étendue et manque de précision. Aussi arrive-t-on toujours à une déclaration de foi : à côté ou au-dessus de la

liturgie et du catéchisme, on pose certains dogmes ou certains faits dont on exige la profession; ici, c'est le Symbole des Apôtres; là, un *consensus* tacite; ailleurs, on réduit tout à un seul point, la foi en Jésus-Christ, Seigneur et Sauveur.

Avec ceux qui en sont là, il ne s'agit plus de discuter s'il est légitime et nécessaire d'avoir une règle dogmatique; ils en ont une. L'unique question est de savoir si celle qu'ils proposent est suffisante. Or, évidemment, elle ne l'est pas; surtout lorsqu'elle se borne, suivant la pente la plus commune aujourd'hui, à poser la foi au salut par Jésus-Christ, sans entrer aucunement dans le fond des idées que ces mots expriment. Quiconque prend le nom de chrétien peut, en toute sincérité, adopter cette vague formule ; car il est impossible d'admettre l'Evangile, en quelque sens qu'on le fasse, sans admettre aussi d'une ou d'autre manière que Jésus-Christ est le Sauveur du monde, puisque c'est là l'Evangile même. Les chrétiens panthéistes de nos jours le proclament, comme les chrétiens déistes du siècle dernier, comme les chrétiens socialistes eux-mêmes. La formule n'ajoute rien au principe; elle laisse toutes les opinions antagonistes en présence et en lutte, elle est sans force contre l'anarchie qu'on veut prévenir; ce n'est qu'une règle apparente, une barrière nominale, et il en faut une qui soit réelle, positive, efficace.

Le retour aux anciens symboles ne me semble ni possible ni désirable. Si les confessionalistes allemands le réclament, ils sont à peu près les seuls. Quoique la Confession de la Rochelle n'ait pas été officiellement abolie, et qu'elle soit même reconnue par les *Articles organiques*, elle a cessé, en réalité, d'être la loi de nos Eglises; elle n'existe guère, ainsi que la Discipline, que comme monument historique. Or, en thèse générale, une constitution quelconque, politique ou religieuse, une fois tombée ne se relève pas. Les restaurations sont des reconstructions. Pour revenir à la Confession de La Rochelle, il faudrait revenir au point de vue du XVIe siècle; et si quelques esprits semblent s'y

replacer, la masse ne le peut. Le fond vital de cette antique déclaration restera sans doute, car il est éternel en tant qu'expression de la vérité évangélique; mais la forme, et tout ce qu'elle porte avec elle, et qui tient à la théologie du temps, ne réunira plus l'assentiment général. Si donc on ne veut pas scinder notre Eglise et se contenter de grouper une petite minorité de ses membres autour de son ancienne règle de foi, il faut ou consentir à un nouveau formulaire, ou se résigner à n'en avoir aucun.

D'ailleurs les Confessions du xvie siècle prêtent de divers côtés à de sérieuses objections. Ayant généralement pour but d'instituer et de garantir une détermination systématique du Christianisme, elles mêlent beaucoup trop à la simple et pure donnée scripturaire une interprétation humaine; la conception du fait révélé s'y substitue souvent au fait lui-même. C'est une religion greffée sur une théologie. Or, en cela une Eglise outrepasse ses droits et ses devoirs : elle empiète sur le terrain de la liberté, et, en voulant trop réglementer la vérité divine, elle l'expose, en même temps qu'elle compromet l'unité. Il est obligatoire pour elle, quand elle marque les conditions auxquelles elle attache ses emplois, de se borner à la constatation des grandes doctrines bibliques, base de son enseignement et de son culte, en laissant de côté la théorie proprement dite. Ainsi, pour citer un exemple, sur la personne du Sauveur, le Nouveau Testament enseigne que la divinité est unie en lui à l'humanité et il le montre adoré dans le Ciel et sur la terre; il réclame pour lui tous les sentiments qui constituent la piété et qui lui ont toujours fait dire : *Mon Seigneur et mon Dieu!* Mais les rapports du Verbe éternel avec le Père d'un côté, et avec l'Homme-Jésus de l'autre, ne sont point déterminés dans l'Ecriture comme ils l'ont été plus tard dans la dogmatique officielle. Déduits de la révélation, sans y être donnés directement et positivement, ils appartiennent à la partie théologique, et par là même libre, de la doctrine chrétienne; ils ne doivent pas entrer dans la charte constitutionnelle

de l'Eglise. Les Confessions de foi du XVIe siècle ont donc dépassé sur ce point leurs vraies limites en consacrant, comme elles l'ont fait, les symboles de Nicée et d'Athanase.

Non seulement les formulaires développés, qui fondent ensemble la théologie et la religion, tels que le sont généralement ceux du XVIe siècle, gênent la liberté, mais ils compromettent l'unité. Ce qui n'est qu'induction de l'enseignement biblique ne pouvant avoir le même caractère d'évidence et d'autorité que ce que l'Ecriture donne directement et formellement, il résultera de là, par la nature même des choses, des dissidences, sans gravité réelle, mais qu'il faudra frapper, sous peine de laisser tomber la loi fondamentale; et l'Eglise se décimera incessamment, soit parce qu'elle se trouvera dans la fréquente nécessité d'exclure, soit parce qu'elle deviendra la proie du séparatisme, dont elle aura posé le principe par une excessive rigidité doctrinale.

Tout formulaire qui dépasse les grands faits de révélation, sous ombre de les compléter ou de les assurer, et ne s'arrête pas à cette uniformité générale de direction qu'exige l'ordre et l'édification de l'Eglise, est répréhensible par cela seul, puisqu'il blesse en pure perte l'esprit de condescendance et de support, que le Nouveau Testament recommande dans l'intérêt de l'union.

Du reste, les hommes les plus attachés aux anciennes confessions de foi reconnaissent généralement qu'elles ont quelque chose de trop théologique et de trop absolu, et se montrent disposés à y substituer une déclaration plus large, qui rapproche des personnes et des Eglises que ces confessions séparent. Bien des tentatives se sont faites et se font en ce sens. Les esprits se portent de ce côté, par le travail interne des principes et la nécessité extérieure des choses. Tout fait sentir, de plus en plus, le devoir et le besoin de chercher une base sur laquelle puisse s'asseoir la grande unité évangélique.

Le formulaire ecclésiastique doit, selon nous, remplir les trois conditions suivantes :

1° *Ne déterminer que les points essentiels à l'unité générale*

d'enseignement, de direction et de culte, ou, en d'autres termes, à l'ordre et au gouvernement de l'Eglise.

2° *Ces points-là même, les consacrer moins comme dogmes que comme faits de révélation.*

3° *Ne les imposer qu'au corps dirigeant* (1).

Ce système tient également compte des deux grands principes évangéliques. Il répond à l'un en assurant les points fondamentaux, à l'autre en laissant libre tout ce qui peut l'être. Il concilie au degré possible la condescendance et la fidélité, les obligations de la charité et les exigences de la foi, les intérêts de l'Eglise et ceux de la doctrine. Il satisfait aux deux besoins, en apparence contraires, qui se font si vivement sentir aujourd'hui, celui d'unité et celui de liberté. Il garantit cette unité foncière sans laquelle une Eglise ne peut ni marcher, ni subsister, et il laisse cependant à la liberté beaucoup d'espace ; il ne la restreint qu'autant que l'exigent l'ordre et l'édification.

Il est un autre besoin, trop peu apprécié dans les questions ecclésiastiques, et auquel une bonne organisation doit se prêter aussi, celui d'un régime spirituel particulier pour certains états religieux et moraux. Quoique d'accord sur le fond, on peut en être autrement impressionné, selon qu'on le saisit principalement ou par la raison, ou par la conscience morale, ou par le cœur, ce qui lui imprime un caractère tantôt plus dogmatique, tantôt plus pratique, tantôt plus mystique; types distincts du Christianisme, qu'on peut reconnaître déjà parmi les apôtres, chez saint Paul, saint Jacques, saint Jean ; directions différentes qui veulent à certains égards une culture différente. D'ailleurs, ce qui suffit aux chrétiens commençants ne saurait suffire aux

(1) Comment ne pas faire remarquer ici que le Synode de 1872, sans connaître la pensée du Professeur Jalaguier, l'a cependant traduite en édictant une *déclaration de foi* conforme à ces deux premiers points? Il s'en est écarté malheureusement dans le troisième ; et combien de membres ou d'amis de notre Eglise l'ont déploré ! Nous souffrons encore, hélas ! du désordre ecclésiastique qui en fut la conséquence. (*Edit.*)

chrétiens avancés ; le point de vue des uns n'est plus celui des autres, sous le double rapport de la foi et de la sanctification. Il est tout simple que les personnes qui éprouvent les mêmes besoins se cherchent, s'unissent par une communion plus étroite, et mettent en commun leurs moyens d'édification, formant ainsi de diverses manières des *ecclesiolæ in Ecclesia*. C'est un droit qu'on ne peut méconnaître sans injustice et sans péril. Le leur dénier, c'est les pousser au séparatisme. Qu'au contraire on le leur accorde pleinement, il n'en résultera que du bien, pourvu que le devoir de l'union, c'est-à-dire le vrai principe évangélique, soit compris et respecté. Si nous voulons une Eglise générale, il faut y laisser place aux tendances particulières, sous les grandes conditions qui doivent en garantir l'unité intérieure et extérieure. — Mais que nous avons à apprendre à cet égard !

Ici se placerait naturellement un projet de formulaire, si nous nous sentions en mesure et en droit de l'essayer. Notre article des *Points fondamentaux* indique dans quel esprit nous le concevrions. La difficulté de le réaliser et de le légitimer tient au désordre de notre temps, plus qu'à la nature des choses. *En principe*, le contenu substantiel du Nouveau Testament doit pouvoir se dégager et se constater comme celui de tout autre écrit. Ce n'est pas de l'obscurité du livre, c'est de la prévention des lecteurs que vient le défaut d'entente sur le fondamental et le vital de son enseignement, seule chose qui importe ici. *En fait*, à part l'évidence interne et directe, nous avons deux critères externes, deux moyens indirects de vérification qui ne demandent qu'à être convenablement appliqués pour assurer le résultat général. Je les ai exposés à l'article des *Points fondamentaux*, car cette question, telle que nous l'avons envisagée, est la même que celle des *Formulaires ecclésiastiques*. Les deux contrôles dont il s'agit sont le témoignage de l'étude pleinement docile des Saintes Ecritures, et le témoignage, non moins positif et peut-être plus frappant, de l'étude pleinement indépendante.

Le premier nous est fourni par ce fond vital de croyances auquel arrivent généralement les humbles disciples de la Bible, qui subsiste plus ou moins pur dans toutes les grandes Eglises, à travers leurs diversités, et qui, séparé des interprétations traditionnelles et des formules théologiques, constitue ce qu'il semble à peu près convenu de nommer l'*orthodoxie* (1). Le second nous est fourni par l'exégèse rationaliste et incrédule. Partout où des préoccupations systématiques, des intérêts d'opinion ou de position n'ont point empêché de voir dans le Nouveau Testament ce qui y est et de dire ce qu'on y trouve, on s'est accordé à y reconnaître, comme tenant à l'essence même de son enseignement, les dogmes dont nous avons fait les points fondamentaux, c'est-à-dire ceux qu'il s'agirait de fixer et de garantir.

Que le principe protestant reprenne son empire, ce qu'il fera certainement car il est le principe chrétien, et la *théologie biblique* du rationalisme aura contribué pour beaucoup à résoudre quelques-unes des questions les plus controversées et les plus graves, celle en particulier du contenu foncier des Livres saints, à laquelle s'en rattachent tant d'autres ; le rationalisme aura ainsi servi, et servi puissamment, la cause qu'il prétend ruiner.

Il est difficile, sans doute, sinon de déterminer ce fondamental que l'Eglise doit réglementer dans l'intérêt de sa foi et de sa vie, du moins de le faire admettre dans le désordre actuel des idées. Mais si les principes se raffermissent, si les troubles s'apaisent, bien des montagnes s'aplaniront. Ainsi, sur la personne de Jésus-Christ, les grands éléments du dogme ecclésiastique, pris simplement comme *faits de révélation*, se constatent d'eux-mêmes : préexistence, création du monde, règne sur l'Eglise, action mystique sur les âmes qu'il illumine et régénère, seconde venue pour la résurrection et le jugement, union en lui de la vraie divinité et de la vraie humanité, culte religieux avec

(1) Voir p. 287. *Doctrine des points fondamentaux.*

l'ensemble de sentiments dont il sort et qu'il nourrit; tout cela, simplement comme fait, ne frappe-t-il pas au cœur cet idéalisme vaporeux où l'on se réfugie de tant de côtés ? — De même de l'œuvre de Jésus-Christ et des autres articles réglementaires ou constitutifs.

La Bible maintenue comme norme suprême de vérité, nous sommes en droit d'affirmer qu'elle les donne formellement. Qu'on l'ouvre en renonçant à tout esprit propre comme à toute volonté propre, qu'on l'ouvre avec l'humble et ferme intention d'*être enseigné de Dieu*, et l'on verra! Or, tout est là pour l'Eglise de la Bible.

Encore une fois, que la réalisation de ces vues ne soit pas chose aisée, c'est tout simple; car c'est l'abandon de la méthode ou de la forme suivie jusqu'ici, c'est le passage du système théologique au système scripturaire. Mais des difficultés ne sont pas des impossibilités. Le fondamental évangélique peut certes être suffisamment dégagé, constaté, précisé, autant que l'exigent l'ordre et l'édification. Et puis, n'oublions pas que le mouvement actuel pousse de plus en plus dans ce sens les âmes et les églises attachées à la vérité telle qu'elle est en Christ; fidèles à ce fond divin où la foi et la vie de la foi ont toujours plongé leurs racines, elles aspirent de toutes parts à s'unir sur cette base, à travers leurs dissidences secondaires, pour marcher ensemble au grand combat de la foi contre le négativisme déclaré et contre cette sorte de nominalisme chrétien qui n'est qu'un négativisme déguisé.

Je n'ai voulu, par ces observations, que constater le principe qui doit présider à l'établissement des formulaires, savoir la conciliation de la spontanéité et de la règle, de la condescendance et de la fidélité, ou, comme on dit en politique, de *la liberté* et de *l'ordre*; car le problème est le même au fond pour l'Eglise que pour l'Etat. Ce simple rapprochement fait entendre quelles sont les difficultés d'exécution. Tous les projets laisseront plus ou moins de prise à l'éternel dilemme des partis

extrêmes : c'est trop ou trop peu. Toujours, l'un trouvera qu'on ne sauvegarde pas assez l'unité, l'autre la liberté. Et puis, l'esprit des temps subissant des transformations infinies, l'accent devra se mettre sur des points différents, selon les entraînements ou les préoccupations du moment. Aujourd'hui, par exemple, ainsi que j'ai eu l'occasion d'en faire la remarque, l'article qu'il faudrait porter en première ligne est celui de l'*inspiration des Ecritures*, autrefois sous-entendu ou supposé plutôt que posé, parce qu'il était universellement et pleinement admis.

En somme, si le régime des formulaires est difficile, celui qui prétend s'en passer est impossible. Une Eglise sans règle de foi n'est pas plus une Eglise qu'un Etat sans constitution n'est un Etat. C'est moins encore, car le despotisme peut tenir lieu de loi dans l'Etat, tandis que *rien ne peut tenir lieu d'une doctrine dans l'Eglise*, puisqu'elle n'est qu'en elle et par elle. L'esprit des Ecritures, les données de l'expérience, la nature des choses, font du premier système une obligation et une nécessité. C'est à chaque époque et à chaque situation à l'appliquer dans la mesure et sous la forme qu'elles réclament.

CHAPITRE IV

CONSTITUTION EXTÉRIEURE DE L'EGLISE (1)

I

FORMES D'ORGANISATION : — **1° Gouvernement du Clergé ; 2° Gouvernement mixte ; 3° Gouvernement de l'Eglise entière. — Avantages et inconvénients de ces divers systèmes. — La question est, au fond, entre l' « épiscopalisme », le « presbytérianisme », et l' « indépendantisme » ou, plus au fond encore, entre le « cléricalisme » et le « laïcisme ».**

Les diverses formes d'organisation ecclésiastique peuvent se ramener à trois principales :

1° *Gouvernement du Clergé : — a) Monarchique*, quand il se concentre dans les mains d'un seul, comme dans l'Eglise romaine; — *b) Aristocratique*, quand il réside dans un ordre particulier

(1) Voy. une exposition critique des différents systèmes d'organisation de l'Eglise dans Schérer : *Esquisse d'une théorie de l'Eglise* (1845), ouvrage dont le Professeur Jalaguier se servait ostensiblement dans cette partie de son cours.— Voy. aussi, dans l' « Encyclopédie des sciences religieuses », les études de : F. Lichtenberger, *Théorie de l'Eglise;* F. Chaponnière : *Eglise anglicane;* J. Wallon : *Eglise catholique;* J. Moshakis : *Eglise grecque;* Ernest Lehr : *Eglises protestantes*, etc.. Ces savants articles sont si complets, si actuels que nous nous bornons à résumer ici les pages dans lesquelles notre auteur étudiait des questions qui, après tout, peuvent bien n'être mentionnées que *pour mémoire* dans un ouvrage de dogmatique. Si nous reproduisons *in extenso* ses considérations sur les *Rapports de l'Eglise et de l'Etat* (IIe partie de ce chapitre), c'est à cause de l'importance du sujet et des vues bien personnelles qu'elles contiennent : importance toujours la même au fond pour l'Eglise, et plus grande que jamais pour l'Etat; vues pleines de sagesse, de modération, de perspicacité, dont on ne saurait méconnaître l'à-propos, en tenant compte, bien entendu, de la différence des temps. (*Edit.*)

de pasteurs, les évêques, comme dans l'Eglise catholique (depuis le IIIe jusqu'au VIIIe siècle) et dans l'Eglise anglicane; — *c) Démocratique*, quand tous les pasteurs y prennent également part, comme dans l'Eglise suisse (système des classes).

Les inconvénients généraux de cette constitution naissent de ce que le clergé y formant un corps qui ne relève que de lui et se recrute par lui-même, il peut se préoccuper de ses intérêts propres plus que de ceux de la religion et de l'Eglise.

2° *Gouvernement mixte (pasteurs et délégués laïques). — a)* Il peut reposer sur une autorité permanente; c'est le *système luthérien.* Le souverain y est le chef suprême de l'Eglise; les affaires religieuses sont administrées par un *Consistoire* ou *Directoire supérieur*, qui a pour président un laïque et dont les membres sont nommés à vie. — *b*) Il peut reposer sur une autorité temporaire et élective; c'est le *système réformé.* Il a d'abord les *Consistoires* (1), composés des pasteurs de la localité et d'un certain nombre d'anciens; au-dessus des Consistoires les *Colloques* (2), au-dessus des Colloques les *Synodes provinciaux*, au-dessus des Synodes provinciaux le *Synode national*, autorité suprême qui réunit le pouvoir législatif et exécutif.

Cette organisation est parfaitement en rapport avec les principes du Christianisme, le but de l'Eglise, l'esprit des temps modernes; c'est peut-être celle qui allie le mieux la liberté à la force, l'ordre au progrès et à la vie. Nos vœux et nos efforts doivent tendre à la rétablir; car la loi du 18 Germinal an X, tout en paraissant la respecter, l'a changée presque complètement. Cette loi a fait de notre ancienne constitution ecclésiastique, ce qu'elle a fait de la Confession de foi et de la Discipline; reconnaissant tout en apparence, elle a tout mis de côté en réalité. Ainsi elle place à la base de l'organisation ecclésiastique l'*Eglise*

(1) *Conseils presbytéraux* actuels.
(2) *Consistoires* actuels.

consistoriale et supprime de fait l'ancienne distinction entre consistoires et colloques; elle accorde des Synodes, mais ils n'embrassent dans leur ressort que cinq Consistoires, ils ne se composent que de dix députés, ils ne peuvent délibérer que sur des sujets communiqués d'avance, ni se réunir qu'avec autorisation préalable, ni faire exécuter leurs décisions qu'après approbation. Au-dessus de ces Synodes (qui répondent tout au plus aux colloques, et qui n'existent d'ailleurs qu'en théorie), il n'y a aucune autorité supérieure, aucun lien gouvernemental autre que l'État; rien qui unisse en un corps nos églises, rien qui leur imprime cette unité de direction et de vie dont elles ont besoin. Les Consistoires eux-mêmes ne sont, ni pour leur constitution ni pour leurs attributions, les Consistoires de notre vieille Discipline. Ils ne sortent point d'une élection ecclésiastique véritable ; ils se recrutent par eux-mêmes parmi les riches, comme si Mammon présidait au service de Dieu, comme si les biens de la terre conféraient des privilèges spéciaux dans le royaume de Jésus-Christ. De plus, les droits des Consistoires sont mal définis, et il est fort à craindre qu'après les avoir négligés et méconnus longtemps, ils ne les étendent outre mesure dans la crise actuelle.....

(1) — Le Décret de 1852 a modifié à divers égards la loi de Germinal, mais en y portant un principe gros, je le crains, de désordres et de périls, celui du *suffrage universel,* car l'application régulière de ce principe exigerait une diffusion de lumières, de croyances et de dispositions religieuses qui n'existe pas. Dans les moments de calme on n'aura qu'une ombre de scrutin ; dans les temps d'agitation, où tout se remuera jusqu'au sédiment, on votera généralement pour un *minimum* de Christianisme. Qu'attendre de ces masses, protestantes de cœur si l'on veut, mais seulement chrétiennes de nom, qu'il est si aisé de prévenir par un faux libéralisme ?

(1) Réflexions postérieures, qu'on pourrait qualifier de *prophétiques*.

3° *Gouvernement de l'Eglise entière* ou *de l'Eglise par l'Eglise.* — C'est le système des *indépendants*, qui ne reconnaissent que des églises particulières, soumises à une stricte discipline, et qui placent dans *l'assemblée des fidèles* toute l'autorité ecclésiastique. C'est aussi celui des *congrégationalistes*, qui tiennent une sorte de milieu entre les indépendants et les presbytériens. On peut y rattacher encore celui des *Quakers*. En principe, il semble que les Quakers ne devraient pas plus avoir de gouvernement que de clergé, puisque d'après eux la société comme l'individu est sous la direction immédiate de l'Esprit divin ou du Verbe intérieur. Ce fut, en effet, leur premier état; mais ils l'ont modifié par la force des choses et réglé dans l'intérêt de l'ordre. Ils ont dans chacune de leurs réunions deux ou trois personnes qui administrent et, d'ordinaire, instruisent et prient. Ils ont des assemblées mensuelles de district ou d'arrondissement; ensuite, des assemblées composées de députés d'un certain nombre de districts, tous les quatre mois; et, tous les ans, une assemblée générale qui décide en dernier ressort leurs affaires et transmet des avis, ou même des ordres, à tous les membres de la *Société*. Il y a donc là un véritable gouvernement, qui dépasse même en autorité celui de bien des Eglises établies, car il possède et exerce le droit d'exclusion ou d'excommunication.....

— Le principal point des débats relatifs à la constitution ecclésiastique parmi les protestants, est toujours entre l'*épiscopalisme*, le *presbytérianisme* et l'*indépendantisme* : chacun de ces systèmes se disant le plus conforme, ou même le seul conforme à l'institution primitive et au véritable esprit du Christianisme. Mais, la question tend à se généraliser davantage et à s'engager finalement entre le *cléricalisme* et le *laïcisme*. Partout se tranchent les deux directions que nous avons rencontrées sous des formes si diverses, et dont l'une s'efforce de relever les attributions du ministère en relevant celles de l'Eglise (haut-anglicanisme, ultra-luthéranisme, etc.); tandis que l'autre, ne voyant dans l'association religieuse qu'une institution humaine,

ne lui laisse que des droits conventionnels et, par suite, qu'une autorité déléguée. Nous nous sommes expliqués ailleurs sur ces deux directions. Rappelons seulement qu'elles sont, à notre sens, aussi excessives et partielles l'une que l'autre. La dernière, à travers ses exagérations, plaide un principe profondément évangélique lié à celui du *sacerdoce universel*, qui veut que tous les chrétiens aient en quelque sorte charge d'âmes et prennent part, selon la mesure de leurs dons, à l'avancement du règne de Dieu au dedans et au dehors. Mais si c'est *un* principe évangélique, ce n'est pas *le* principe évangélique ; il en est d'autres à ses côtés, destinés à le contenir, à le compléter, à le régler ; et c'est de cette union, difficile mais obligatoire, que dérivent l'ordre et le bien.

II

Rapports de l'Eglise et de l'Etat (1). — **Quatre systèmes : « Eglise-Etat », « Etat-Eglise », « Union, avec autonomie réciproque », « Séparation absolue ». — La lutte actuelle est entre les deux derniers. — L' « union » confondue avec la « fusion ». — Accord foncier entre les partisans modérés des deux systèmes. — Possibilité et nécessité de régler les rapports. — Etats-Unis. — Confusion de l'Eglise avec le Christianisme. — Négation de l'Eglise extérieure générale. — Accusation de formalisme, etc. — Le séparationisme compromet le point essentiel, la distinction du temporel et du spirituel.**

A la constitution extérieure de l'Eglise, se rattache la question de ses rapports avec l'Etat. Ils peuvent donner lieu à quatre systèmes.

1° L'Etat dans l'Eglise, ou l'Eglise-Etat; système hiérarchique : théocratie, ultramontanisme.

(1) Cette étude a paru, presque textuellement, dans l'*Espérance* (23, 30 juin, 3 juillet 1846). — En la présentant au public, M. J. Pédézert, alors directeur de ce journal, s'exprimait ainsi : « *Ces articles résument admirablement les termes du débat; ils contiennent des idées et des vœux auxquels nous donnons notre plus vive et plus cordiale adhésion.* » — Une note du Professeur Jalaguier, postérieure à 1860, permet de considérer ces

2° L'Eglise dans l'Etat, ou l'Etat-Eglise ; système territorial : Bysantinisme, Erastianisme (1), Césaréopapie.

— Le premier de ces systèmes est quelquefois nommé *principe catholique*, parce qu'il sort des doctrines et des tendances de l'Eglise romaine, qui l'a fréquemment appliqué et toujours virtuellement maintenu. Le second est quelquefois nommé *principe protestant*, parce que la Réforme, en suite de sa position, mit presque partout les princes à la tête des Eglises qu'elle fonda. —

3° Union de l'Eglise et de l'Etat, avec indépendance respective pour chacun des deux corps dans ce qui lui est propre.

4° Séparation absolue de la société religieuse et de la société civile.

La grande discussion est aujourd'hui entre ces deux derniers systèmes. Quoique, par l'effet de leurs théories théologiques ou politiques (2), bien des personnes rêvent encore ou la théocratie ou l'érastianisme, le règne de ces deux formes d'organisation est passé.

pages, quelque empreintes qu'elles soient des préoccupations du moment, comme reflétant bien toute sa pensée, et sa pensée dernière sur cette grande question. Voici cette note : « Je dirai des rapports de l'Eglise et de l'Etat ce que j'eus l'occasion d'en dire lorsque parut l'ouvrage de Vinet (*De la manifestation des convictions religieuses*) en 1842, et que le *Semeur* l'annonçait comme posant le principe d'une rénovation ecclésiastique et sociale aussi profonde que celle du XVIe siècle. Les discussions qui ont suivi, les théories diverses qui se sont produites, ont laissé mon opinion à peu près la même. » (*Edit.*)

(1) Du nom de son auteur Eraste, médecin du XVIe siècle. Il fut conduit à assujettir le spirituel au temporel par le désir de couper dans sa racine la tyrannie du pouvoir ecclésiastique que Rome s'était arrogée. La même cause fit généralement pencher les protestants de ce côté-là.

(2) Parmi les hommes politiques, il y a deux classes opposées de publicistes dont l'une se rattache à la théocratie et l'autre à la césaréopapie ; les premiers appuient le trône sur l'autel, les autres veulent tenir les Eglises et les religions elles-mêmes subordonnées à l'Etat. Il existe aussi certaines écoles d'économistes qui aspirent à organiser la société sous des formes presque théocratiques ; aussi ces écoles s'allient-elles généralement avec le Catholicisme, sans admettre ni ses dogmes ni ses rites.

Le troisième système, celui de l'union, a pour lui les masses. Le quatrième a vu se former en sa faveur une minorité imposante par le talent et déjà par le nombre. Aux yeux de ses défenseurs, la séparation n'est pas une question d'utilité, de convenance ou d'époque; elle est la vérité absolue, le droit, le devoir, la nécessité; c'est un principe, un dogme; l'union est une hérésie; le triomphe du Christianisme dépend de la rupture complète de l'Eglise et de l'Etat, parce que de là dépendent sa pureté et sa puissance; cette rupture sera la plus mémorable des révolutions religieuses et sociales (1).

Les principales bases du système de séparation absolue sont que si l'Etat a une religion, l'individu n'en peut point avoir, et que l'alliance, quelle qu'elle soit, entre la société religieuse et la société civile les dénature toutes les deux. — Mais cela n'est vrai que de la théocratie ou de la césaréopapie, c'est-à-dire des systèmes de fusion; il ne l'est pas du système d'union, qui coordonne l'Etat et l'Eglise, sans les subordonner l'un à l'autre quant à ce qui constitue leur individualité. Or, ce système est le seul réellement en cause. C'est donc celui-là qu'il faudrait discuter avec soin. Et, cependant, l'argumentation par laquelle on croit l'attaquer et le renverser ne porte en fait que contre les deux autres, je veux dire l'Eglise-Etat et plus spécialement l'Etat-Eglise. Les défenseurs de l'union peuvent admettre, et admettent en effet presque toutes les prémisses des raisonnements qu'on leur oppose; à peu près tous les principes d'où l'on part, ils les posent et les professent eux-mêmes : la distinction du temporel et du spirituel, de la morale religieuse et de la morale politique, la différence d'origine, de nature, de fin entre l'association chrétienne et la société civile, etc., etc.; comment se fait-il donc qu'on croit les atteindre et qu'ils se croient souvent atteints par les conclusions?

(1) Vinet : *De la manifestation, etc.*, pp .23 et 286; Schérer: *Esquisse, etc.*, p. 268.

Il doit y avoir là quelque malentendu. Malgré l'extrême vivacité de la lutte, et peut-être à cause de cette vivacité même, la question doit être, à certains égards, ou mal posée ou mal éclaircie. Il n'est pas jusqu'aux termes consacrés d'*union* et de *séparation* qui ne prêtent à l'équivoque, aussi longtemps qu'on n'a pas soin de les définir, et je puis adopter alternativement l'un ou l'autre après explication. Vous êtes séparationiste; mais en dernier résultat votre but est de garantir les libertés de l'Eglise et d'assurer son autonomie spirituelle, vous ne brisez avec l'Etat que parce qu'il empiète dans un domaine qui n'est pas le sien et où son action compromet gravement la vérité et la vie évangélique; je suis pour vous. Vous êtes unioniste (qu'on me permette l'emploi de ce terme, pour abréger), mais, en jugeant qu'il est convenable ou nécessaire de régler, par des conventions, les rapports de l'Eglise et de l'Etat, vous demandez, d'un côté que l'Eglise se souvienne que le règne de Christ n'est pas de ce monde et qu'il répudie tout usage des armes charnelles; vous demandez, d'un autre côté, la reconnaissance et le maintien des droits sacrés que lui confère sa mission divine; je suis des vôtres. Or, si, sans changer le moins du monde d'opinion, je me trouve appartenir également aux deux partis, cela suppose évidemment qu'ils ont plus de principes communs qu'ils ne pensent; et l'on a quelque raison de soupçonner que le fort de la bataille a dévié sur des points secondaires, qui peut-être ne valent pas l'ardeur qu'on met à les attaquer et à les défendre.

Autant que je puis le voir, le vrai principe impliqué dans ces débats, le seul réellement important, est celui de la séparation du temporel et du spirituel; ce qu'on veut de toutes parts, après de longues expériences faites en sens divers, ce que notre siècle semble appelé à réaliser, c'est la franche application de ce grand principe, resté beaucoup trop jusqu'à présent à l'état de théorie, c'est son passage de la sphère des opinions dans les faits et dans les lois. Eh bien! ce principe, les deux systèmes le posent également; ils repoussent, avec la même énergie, et les empiète-

ments de l'Etat et les empiètements de l'Eglise ; ils ne veulent, pas plus l'un que l'autre, de la théocratie ni de la césaréopapie, dans le vrai sens de ces mots ; ils réclament, l'un et l'autre, pour chaque société la plénitude de ses attributions et de ses droits. Le système d'union est tout aussi décidé là-dessus que le système de séparation ; et c'est par ce côté qu'il rompt complètement avec les systèmes de fusion, qui assujettissent ou le temporel au spirituel ou le spirituel au temporel, systèmes avec lesquels on ne devrait pas le confondre.

Prenez les choses sous un autre aspect ; passez des principes aux formules et à l'expression des vœux ; vous arrivez à un résultat semblable. Que veulent les séparationistes ? C'est l'indépendance de l'Eglise et son autonomie dans l'ordre religieux. Mais, cette indépendance, les unionistes la veulent aussi. Que veulent-ils ? c'est qu'il s'établisse entre les deux sociétés des rapports réguliers qui assurent à chacune l'exercice de ses attributions propres et de ses droits inaliénables. Mais, ces rapports, les séparationistes les veulent aussi ; ils affirment que la séparation ne les exclut pas ; ils vont jusqu'à soutenir qu'elle seule les rend possibles. Ils accordent pleinement à l'Etat ses droits extérieurs *(jura erga sacra)* ; tout ce qu'ils lui refusent, c'est de s'immiscer dans les questions religieuses proprement dites *(jus in sacra)*. Or c'est exactement, on le voit, la thèse des unionistes.

Ainsi, selon la face sous laquelle vous envisagez les termes de la discussion, et pour peu que vous les expliquiez, en dehors des nuages qu'a déjà soulevés la lutte, vous trouvez qu'ils s'appliquent aux deux partis, et vous pouvez, à votre gré, donner aux mêmes personnes les titres opposés d'*unionistes* ou de *séparationistes*.

Il y a donc, il faut le redire, des malentendus. Dans la théocratie et dans la césaréopapie, il s'opère une alliance entre les deux sociétés ; le glaive spirituel s'y marie avec le glaive temporel *(gladium cum gladio)*, l'un passant plus ou moins sous

l'empire et sous la direction de l'autre. L'on peut donc appliquer à ces systèmes la qualification de « systèmes d'union », et on le fait très souvent. Mais cette désignation, toute vraie qu'elle soit en elle-même, n'en est pas moins inexacte et malencontreuse en fait, puisque le système d'union, tel qu'il se pose aujourd'hui, rejette formellement et le principe théocratique et le principe érastien. Ce double sens du mot donne lieu à d'innombrables méprises, par la facilité ou le danger qu'il laisse de passer instantanément d'une idée à l'autre; il crée une sorte de clair-obscur où la dialectique de parti est merveilleusement à l'aise.

Peut-être suffirait-il, pour amener bien des rapprochements, de préciser un peu plus la question et d'expliquer un peu mieux les termes. Nous sommes disposés à croire que la majorité des deux camps ennemis finirait par s'entendre passablement, si, faisant trêve aux discussions, ils consentaient à se dire simplement les uns aux autres ce qu'ils veulent. Ne repoussent-ils pas également et la domination de l'Etat par l'Eglise, et l'assujettissement de l'Eglise par l'Etat? Ne condamnent-ils pas, avec la même force, et la théocratie et la césaréopapie? Ne demandent-ils pas, de concert, l'indépendance respective du pouvoir civil et du pouvoir religieux? Ne tiennent-ils pas tous fermement à ce que les deux sociétés puissent agir avec une pleine liberté, chacune dans sa sphère? Dès lors, sur quoi disputent-ils avec tant d'acharnement et de bruit? Ils peuvent différer quant au degré et à la forme, soit de l'union, soit de la séparation, ou, si on l'aime mieux, de l'*union-séparation*, car il nous est parfaitement loisible, on l'a vu, de fondre les deux termes en un pour que les deux partis y trouvent celui qu'ils affectionnent, et de transformer ainsi en un drapeau de ralliement ces expressions qu'on oppose comme des brandons de discorde. Les deux camps peuvent différer sur la constitution relative des deux sociétés qui assurerait le mieux et leur indépendance essentielle et leurs rapports mutuels; là est, en effet, un objet sérieux d'étude. Mais la ques-

tion qui les divise n'est plus alors une question *de principe;* il ne s'agit entre eux que de ce plus ou de ce moins qui existe en toutes choses, et dont la détermination peut varier à l'infini avec le changement continuel des idées et des situations. Aussi la différence est-elle que, sur le terrain de la pratique et de la vie, lorsque les consciences, et non les théories seules, sont véritablement en cause, le séparationiste donne sa démission le jour même et l'unioniste seulement le lendemain.

Cependant, et quelque fondées que soient ces remarques, il doit se trouver des divergences plus profondes dans ces débats déjà si grands et si vifs, et qui le deviennent de plus en plus. Des discussions pareilles ne sauraient être uniquement des disputes de mots. En y regardant de près, nous ne tarderons pas à reconnaître qu'à côté de ces hommes des deux partis que rapprocheraient, ce semble, les éclaircissements les plus simples et les plus légères concessions, il en est d'autres dont les vues portent beaucoup plus loin. Ce sont ces extrêmes qui expliquent l'antagonisme, qui le maintiennent, l'animent et l'aggravent.

Parmi les partisans de l'union, vous découvrirez grand nombre de défenseurs du *statu quo*, quel qu'il soit ; conservateurs quand même, ils ne se proposent que de légitimer ce qui est. Là où est établie la césaréopapie, ils se déclarent pour elle et trouvent des arguments pour la justifier ; ils se prononceraient tout aussi bien pour la théocratie, si elle pouvait s'allier quelque part à l'esprit de notre temps et à celui du Protestantisme. Dans le classement actuel, ces gens-là se placent généralement parmi les unionistes, à la faveur de l'équivoque que nous avons signalée ; mais ils sont fort éloignés de leur appartenir réellement, puisqu'ils n'admettent point le principe fondamental du système, savoir la distinction du spirituel et du temporel, l'autonomie des deux sociétés.

Il en est de même chez les séparationistes. Plusieurs, et surtout les principaux chefs, diffèrent beaucoup de la masse qui les suit, soit quant au point de départ, soit quant au point d'arrivée

et au terme final. Leurs principes; leurs arguments, leurs assertions elles-mêmes vont fort au delà de ce que veulent la plupart de leurs adhérents, si nous ne nous méprenons pas sur la pensée capitale et l'objet réel de cette controverse. Etudiez les écrits les plus distingués de cette école. Quoiqu'on y parle çà et là de relations organisées entre l'Eglise et l'Etat, ailleurs on nie, on réprouve, on repousse absolument toute relation de cette nature; on combat, sans limitation ni restriction, tout système qui met les deux sociétés dans un rapport quelconque l'une avec l'autre; on s'attaque à tous les concordats, non pas seulement à ceux qui compromettent soit les droits de l'Etat, soit les droits de l'Eglise, mais aux concordats en général et en eux-mêmes; on les condamne *in globo*, indépendamment de leur contenu, comme des tentatives souverainement funestes et impies, par cela seul qu'ils fondent une alliance entre les deux corps et se permettent d'en déterminer les limites, d'en régler les conditions. On demande que l'Eglise soit pour l'Etat, en quelque sorte, comme si elle n'était point. L'ordre, répète-t-on de mille manières, c'est l'indépendance absolue, et par conséquent l'absolue séparation. Voilà l'*ultimatum* du système.

C'est avec cette classe de séparationistes que l'union a vraiment à faire : ils n'y voient qu'un non-sens, qu'un moyen terme chimérique, qu'un système bâtard. Ils la déclarent illusoire et impossible; ils soutiennent que l'égalité et l'équilibre qu'elle rêve ne sont pas dans la nature des choses; ils affirment que l'alliance ne se conçoit que comme fusion, qu'elle aboutit nécessairement ou à la théocratie ou à la césaréopapie, que si l'Eglise ne domine pas, elle sera dominée, etc.. Ils disent que « sur le « terrain des principes, il n'y a que trois manières d'organiser « les rapports du civil et du religieux. La première, dans l'ordre « de la pensée comme dans l'histoire, c'est la suprématie de « l'élément religieux; la seconde, c'est la suprématie du pou- « voir temporel; la dernière, c'est la séparation. » (1). Ainsi, la

(1) *Le Semeur*, 1843, nº 26.

plupart du temps, le système d'union n'est pas même mentionné, tant on le considère comme radicalement nul; et alors même qu'on paraît en tenir compte, ce n'est guère que pour mémoire et sans le prendre au sérieux, puisqu'on suppose toujours qu'il retombe logiquement ou dans la théocratie ou dans l'érastianisme, par cette confusion à laquelle prête le sens multiple du mot, et qu'il serait si essentiel d'éviter.

Du reste, ces décisions, malgré leur forme axiomatique, ne sont, en dernière analyse, que des assertions. Rien n'oblige à les tenir pour certaines, aussi longtemps qu'il n'a pas été prouvé que le système, qu'on ne daigne point discuter, rentre forcément dans l'un des deux autres avec lesquels on l'assimile; car, certes, cela n'est pas évident en soi.

Le système d'union, tel qu'il se formule et qu'il doit s'entendre, ne paraît, à première vue du moins, ni inconcevable en théorie, ni inapplicable en fait. L'Eglise et l'Etat, formant deux corps distincts, ne peuvent-ils pas régler entre eux leurs relations réciproques et inévitables? Où serait l'empêchement, soit matériel, soit moral? Nous n'avons point à déterminer le contenu du contrat ou du concordat; il suffit d'en indiquer les raisons, d'en constater les motifs. Et, certes, il ne faut pas un examen très approfondi pour reconnaître, non seulement la possibilité d'un tel accord, mais sa haute convenance et même son impérieuse nécessité.

En tant que société organisée, l'Eglise a sa loi, son gouvernement, sa vie, son action; elle ne saurait exister et se mouvoir à côté de la société politique sans la rencontrer et en être rencontrée. Quoiqu'elle ait pour but le ciel, elle vit pourtant sur la terre; si le Royaume qu'elle forme n'est point de ce monde par ses principes et par son esprit, il en est par ses actes. L'Eglise ne peut échapper aux nécessités de sa position. Sa mission est divine sans doute, mais ses moyens sont humains. Elle a une administration à salarier, des établissements à fonder, des œuvres

à soutenir : il lui faut des ressources matérielles. Elle se place devant le pouvoir civil comme une association qui a, sous bien des rapports, à gérer des intérêts du même ordre que les siens, et qui, de plus, aux époques de foi, dispose d'une puissance incalculable. Il y aura donc contact sur mille points ; il pourra y avoir collision. Il est impossible que cela n'ait pas lieu ; impossible, par conséquent, que les gouvernements n'en tiennent aucun compte et n'en aient nul souci. On a beau se placer dans les abstractions, ne parler que de convictions religieuses, de puissance spirituelle, de fins célestes, les réalités reviennent toujours ; on a beau ne montrer que l'Eglise intérieure, l'Eglise extérieure, organe, enveloppe de la première, n'en est pas moins là ; et c'est celle-ci qui touche à l'Etat, c'est cette institution positive et vivante, que l'argumentation laisse dans l'ombre, c'est elle que l'institution politique trouve partout à ses côtés ou sur ses voies. Encore une fois, vous ne sauriez empêcher que l'Eglise et l'Etat ne se rencontrent d'une ou d'autre manière, quelque ligne de démarcation que vous tiriez entre eux. Si vous ne voulez pas que l'un absorbe l'autre en l'attirant dans sa sphère, et que vous ne vouliez pas non plus l'union, le concordat, vous organisez la lutte ; car quel autre parti reste-t-il ? Et de la lutte naîtront la domination et l'assujettissement. Il importe donc que les intérêts et les droits respectifs des deux sociétés soient reconnus, définis, garantis ; l'ordre et la justice l'exigent impérieusement, et l'on devra, tôt ou tard, en venir là bon gré mal gré.

C'est même, au fond, ce qu'on a toujours cherché, jusque dans les applications les plus extrêmes du principe catholique et du principe protestant ; on a toujours reconnu à l'Etat et à l'Eglise des obligations et des attributions spéciales, qu'on entendait garantir ; là encore on avait en vue l'union, plutôt que la fusion. L'erreur était essentiellement dans les moyens employés. Pour briser l'antagonisme et obtenir une direction harmonique, on ne voyait rien de mieux que de placer l'une des sociétés sous

le contrôle de l'autre, faute de distinguer assez entre le spirituel et le temporel, ou, pour mieux dire, faute d'une expérience que nous possédons maintenant. Je crains fort que nous ne léguions à l'avenir une expérience en sens inverse, et peut-être tout aussi triste, par une excessive réaction contre les écarts du passé. Si je ne me trompe, la séparation radicale, à laquelle on nous pousse de toutes parts, est une aberration nouvelle. Cette forme ecclésiastique peut surgir des nécessités et des tendances de notre époque, comme d'autres conditions sociales et religieuses amenèrent les deux premières formes; elle ne saurait durer. L'état normal est l'union.

Il importe, répétons-le, que l'Eglise, comme corps, se place et demeure vis-à-vis de l'Etat sans relations déterminées avec lui. Elle ne doit point le dominer ; elle ne doit pas non plus lui être assujettie ; c'est convenu. Mais comment prévenir les empiètements réciproques, à moins de régler les rapports en constatant les droits et les attributions? Comment maintenir les deux sociétés dans leur sphère respective, si l'on n'a soin de reconnaître et de marquer leurs limites ? Vous les séparez entièrement, dites-vous ; excellent en théorie et sur le papier, mais en fait vous ne sauriez éviter qu'elles se touchent, se croisent et se heurtent. En vous refusant à l'union, vous établissez par cela même la lutte et la guerre, il faut le redire ; et la guerre amène nécessairement l'invasion et la conquête ; c'est-à-dire que c'est la séparation absolue, et non l'union, qui aboutira ou au hiérarchisme ou à l'érastianisme : alternative redoutable, dont on convient qu'on doit se garder par-dessus tout, et à laquelle les concordats ont précisément pour but de parer, de sorte que dans la réprobation générale dont ils sont l'objet, on les attaque par le côté qui les recommande, on les condamne au nom même du principe qu'ils se proposent de réaliser et de garantir.

Supposez une Eglise, quelle qu'elle soit, papiste, épiscopale, presbytérienne, occupant tout le territoire d'une nation, dominant les esprits, développant ses institutions, ayant ses intérêts,

ses revenus, ses impôts, multipliant ses ressources et ses forces, étendant son action à mesure que s'accroît son influence, poursuivant au dedans et au dehors les grandes entreprises chrétiennes, travaillant à réformer les lois comme les opinions et les mœurs, pénétrant dans les écoles, dans les hospices, dans les prisons, prenant part aux luttes électorales, etc., etc.; est-il possible qu'elle soit négligée et, pour ainsi dire, ignorée par l'Etat, ainsi qu'on le veut, lorsqu'il existe entre les deux corps tant de points de rencontre et de collision? Et quel autre moyen de prévenir soit les conflits, soit les empiètements, que la délimitation et l'accord? Ou bien est-il des raisons supérieures, naissant de la nature des choses ou de quelque révélation divine, qui interdisent aux deux sociétés de contracter une alliance, lors même qu'elles se réserveraient pleinement l'une à l'autre tout ce qu'exige leur libre développement? On le dirait, à entendre qualifier cette alliance d' « hérésie » ou d' « adultère », et affirmer qu'elle corrompt les deux institutions jusqu'au cœur. Mais de telles assertions sont plus qu'étranges contre le système d'union; elles ne s'expliquent que par cette méprise qui a été signalée et où tombent généralement ses adversaires.

Le laisser-faire absolu qu'on invoque se conçoit, à la rigueur, là où n'y ayant pas d'Eglise générale, la population se divise en associations diverses, qui se balancent, se surveillent, se contiennent, se neutralisent mutuellement, et dont aucune n'est assez prépondérante et assez forte pour faire ombrage au gouvernement. Cela se conçoit aux Etats-Unis; et de là vient que l'exemple de ce pays est beaucoup moins valable qu'on ne croit, du moins vis-à-vis des hommes qui, n'admettant pas que le fractionnement soit la loi du Christianisme, ne peuvent y voir, malgré les apparences et les opinions contraires, qu'un état irrégulier et conséquemment transitoire.

D'ailleurs, à vrai dire, l'exemple des Etats-Unis, qu'il est convenu de tenir pour formel, ne l'est pas à beaucoup près autant qu'on le suppose communément. Il n'y a pas séparation dans le

sens absolu qui se plaide aujourd'hui. La nouvelle législation ne confond plus le spirituel et le temporel comme les anciennes législations le faisaient à tant d'égards. Cela est vrai. Le pouvoir public a renoncé, et renoncé pleinement à faire l'office de l'Eglise ; il a répudié, sur les réclamations d'une religion plus éclairée, des fonctions que lui avait imposées une religion pleine de ferveur, mais dépourvue sur ce point-là de lumières et d'expérience; il a proclamé la liberté et l'égalité des cultes devant la loi; il n'accorde à aucun des privilèges et ne refuse à aucun les droits politiques; il a aboli les Eglises d'Etat, et rejeté peu à peu tout ce que contenaient de théocratique ou d'érastien les constitutions premières; il a été conduit par les instances des diverses communions à les abandonner toutes à ce qu'on a nommé le *système volontaire*. Sous plusieurs rapports, le gouvernement américain est en avant de tous les autres et donne au monde de grands exemples. Mais s'est-il placé dans cette neutralité parfaite, dans cette pleine indifférence dont on parle? N'a-t-il rien admis, rien réglé, rien déterminé dans l'ordre religieux ecclésiastique? N'y entre-t-il en rien ni pour rien?

Le nouveau système est loin d'avoir rompu tous les rapports, comme on se le figure d'après le thème convenu et répété sur parole. Voici quelques faits : l'observation du dimanche, sanctionnée dans le Pacte fédéral lui-même, est obligatoire pour tous les citoyens, quelles que soient leurs croyances; chacune des deux Chambres législatives a son chapelain, qui ouvre les séances, par la prière; ces chapelains prêchent alternativement, le dimanche, devant les Chambres réunies, dans la salle des représentants transformée ce jour-là en temple; le Congrès ordonne fréquemment des jours de jeûne ou d'actions de grâce, et les Etats particuliers font de même, dans leur ressort, quand de graves circonstances les y invitent. On a établi des aumôniers dans les armées; les personnes professant l'athéisme ou niant les rétributions futures, ne sont point admises à prêter serment,

et, en conséquence, leur témoignage n'est point reçu devant les Cours de justice ; la loi prononce des peines contre les jurements et les blasphèmes ; elle garantit les propriétés des Eglises, mais sous des conditions, des formes, des limites déterminées ; les Eglises doivent être reconnues, leurs biens ne peuvent dépasser une certaine valeur, etc..

Est-ce là ce laisser-aller, ce laisser-faire absolu qu'on invoque au nom de ce pays ? Les affaires de la religion et de l'Eglise y sont-elles, pour le gouvernement, comme une sorte d'interdit, comme un terrain sacré dont il doit se borner à se tenir loin ? Ni le pouvoir, ni le peuple ne le comprennent ainsi. Il y a là, à bien des égards, cette protection contre laquelle crient si fort, en Europe, les champions du séparationisme, et qu'ils redoutent et réprouvent à l'égal de la persécution, si ce n'est plus ; il y a même intervention réelle, intervention à la fois positive et négative, car, d'un côté, la loi environne de ses sanctions des actes religieux, comme le respect du dimanche, et, d'un autre côté, elle enlève les droits civils, tels que ceux de témoin, pour des motifs d'incrédulité.

D'après M. Bair (1), l'opinion générale des hommes les plus versés dans le droit public des Etats-Unis est que « le Congrès « peut très bien diriger sur des objets religieux ses travaux « législatifs, pourvu qu'il évite constamment d'instituer une « religion d'Etat, et de gêner en quoi que ce soit le libre exercice « des cultes ». C'est-à-dire, pourvu qu'il respecte les droits de la conscience, que la Constitution a voulu pleinement garantir. On sait d'ailleurs que chaque Etat particulier possède des pouvoirs plus étendus, et qu'il lui appartient de régler dans son ressort les choses religieuses et les affaires ecclésiastiques.

En réalité donc, le système qui domine aux Etats-Unis n'est pas celui de la séparation tel qu'il se formule parmi nous, excluant tout rapport organisé entre le domaine religieux et le

(1) *De la religion aux Etats-Unis*, T. I, p. 310.

domaine politique; c'est bien plutôt celui de l'union, qui pose et détermine des relations à côté de l'indépendance.

Sans doute, dans ces contrées où le Christianisme s'est fractionné en un si grand nombre d'Eglises, l'union n'a pu revêtir les caractères qu'elle prendrait là où une seule grande Eglise traiterait de pair à pair avec l'Etat, mais elle existe, sous la forme et dans la mesure que comportait la situation religieuse du pays. Peut-être même, bien des unionistes trouveraient-ils qu'à certains égards elle va trop loin?

Il importe de signaler une confusion de termes et une erreur fort commune, sinon universelle, chez les partisans de la séparation absolue. Ils identifient la religion et l'Eglise; ils méconnaissent la plupart du temps l'idée biblique d'Eglise générale extérieure.

Ce qui est en cause dans cette question, ce n'est pas le Christianisme même, c'est l'association chrétienne. Le Christianisme, en tant que religion, en tant que foi et vie, étant tout individuel et intérieur, et par cela même extra-mondain, pour ainsi parler, n'a rien à démêler avec les gouvernements; les gouvernements peuvent et doivent ne pas s'en préoccuper; comment et pourquoi pénétreraient-ils dans le sanctuaire intime de la conscience? C'est le Christianisme, devenu institution et société, c'est l'Eglise, l'Eglise extérieure avec son organisation, son autorité, son influence, qui intéresse le pouvoir civil, car elle forme un Etat dans l'Etat *(imperium in imperio).* Il est donc nécessaire de ne point échanger, pour le besoin de l'argumentation, ces deux termes de « religion » et d'« Eglise » qui sont ici si distincts. Et pourtant on le fait continuellement. Cette identification gît, en quelque manière, au cœur du système; elle en constitue peut-être la principale force; elle y devient un des grands moyens d'attaque et de défense; on s'en sert pour frapper les unionistes, ou pour les inquiéter sur des points où ils se croyaient pleinement à couvert; on en déduit une foule de

principes secondaires, qui s'érigent à leur tour en axiomes et se prêtent à d'innombrables applications. Ainsi, pour citer un exemple, on nous dit : Le Christianisme n'est pas une institution, et c'est le dénaturer que de vouloir lui imprimer ce caractère ; or c'est ce qu'on fait en l'alliant à l'Etat. — Sans doute, le *Christianisme-religion* n'est pas une institution dans le sens usuel du mot, mais le *Christianisme-Eglise* en est une, et il s'offre ici sous cette dernière face, et sous cette face seule.

A cette confusion des termes, qui altère la question en la déplaçant, se joint d'ordinaire l'erreur avouée ou latente que nous avons indiquée. Les défenseurs de la séparation s'appuient, la plupart du temps, sur la maxime de l'indépendantisme qu'il n'y a d'Eglise générale que l'Eglise invisible: Lors même qu'ils ne posent pas catégoriquement ce principe, ils raisonnent constamment sous son influence secrète, parce qu'il est à la base du système. Ils considèrent plus ou moins le fractionnement actuel de la Chrétienté comme parfaitement régulier; s'ils parlent d'unité intérieure, ils tiennent à peine compte de l'unité extérieure. Pour eux, il existe des Eglises et non une Eglise ; ils ne veulent que des congrégations pures ou de libres associations, le morcellement indéfini du corps de Christ est leur idéal. Ces vues conduisent naturellement à une séparation profonde de l'Eglise et de l'Etat. D'abord cette séparation est alors *possible* pour les gouvernements, qui n'ont rien à redouter de petites sectes, assez occupées d'ailleurs les unes vis-à-vis des autres ; et puis, elle devient *nécessaire* pour ces sectes elles-mêmes, qui ne pourraient guère traiter directement et isolément avec le pouvoir public qu'au détriment de leurs intérêts et de leurs droits : dès qu'elles entreraient en débat et en partage avec lui, il se ferait la part du lion. Leur véritable garantie est dans la séparation la plus complète possible ; tout les engage à la réclamer et rien n'empêche les gouvernements de l'accorder. Mais ce fractionnement de la Chrétienté n'est pas la règle scripturaire, il en est la déviation ; ce n'est pas l'ordre et le bien, c'est le désordre et le

mal. Selon l'esprit de l'Evangile, tel qu'il se révèle dans ses doctrines et ses tendances les plus profondes comme dans les enseignements et les actes apostoliques, de même que les croyants d'une localité doivent s'unir en une Eglise, de même les Eglises doivent s'unir en un corps, pour former à la fin le Royaume de Dieu ici-bas. Le système de la séparation, autant du moins qu'il se fonde sur le principe qui nous occupe, — et il le fait généralement, — ne saurait être adopté là où l'on convient que la notion de l'Eglise qu'il admet et qu'il répand, n'est point celle de l'Ecriture.

Encore une ou deux observations du même genre : — Les séparationistes font valoir des arguments qui frappent quelquefois à première vue, mais qui se trouvent dépourvus de base pour peu qu'on les sonde. Ils disent, par exemple, que le système d'union suppose l'Etat chrétien, dans le sens supérieur du mot; et ils n'ont pas de peine à prouver qu'une pareille condition n'est nulle part réalisée et qu'elle ne saurait l'être. — Mais cette objection, comme bien d'autres, n'a de valeur et de force apparente qu'autant que l'on confond l'union avec la subordination ou la fusion. Oui, la césaréopapie exigerait que l'Etat fût chrétien, puisqu'elle lui confère la direction des choses religieuses; mais la césaréopapie n'est pas plus l'union que la théocratie; l'union, il ne faut pas nous lasser de le répéter, puisqu'on ne cesse pas de l'oublier, l'union pose en principe l'indépendance de l'Eglise dans l'ordre spirituel; elle distingue profondément la sphère religieuse de la sphère politique, et c'est sur cette base qu'elle élève, ou veut élever ses concordats. Qu'est-ce qui motive donc l'argumentation que nous venons de rappeler? Il est si peu nécessaire que l'Etat soit chrétien pour traiter avec l'Eglise, qu'un gouvernement païen ou mahométan pourrait parfaitement le faire, s'il était intelligent et droit. (Turquie, Maroc, Chine, etc.)

Il est un autre argument plus commun peut-être et en apparence plus sérieux, je veux parler de celui qui se fonde sur le

reproche fait aux Eglises nationales d'engendrer le formalisme. — Nous pourrions répondre que le formalisme ne naît pas essentiellement de l'alliance de l'Eglise avec l'Etat, quoiqu'il puisse sans doute y trouver un aliment. Le formalisme se montrera dans toute société religieuse constituée sur une grande échelle, qu'elle soit séparée ou non de la société politique ; — n'avait-il pas envahi le Christianisme bien avant la conversion des empereurs ? — il pénétrera même au sein des associations les moins étendues et les plus sévères, parce qu'il a ses racines dans le cœur humain.

Mais, sans insister sur cette considération, dont on ne saurait cependant contester la vérité ni la force, nous dirons que l'argument, s'il a la valeur et la portée qu'on lui attribue, va plus loin qu'on ne dit, et peut-être qu'on ne veut. En déduire uniquement la séparation de l'Eglise et de l'Etat, c'est l'arrêter à moitié chemin ; il mène logiquement à un puritanisme absolu, mélange des théories indépendantes et anabaptistes. Pour prévenir le formalisme, ou du moins pour lui opposer quelques digues réelles, dans le sens que vous indiquez, il vous faut, d'un côté, pousser jusqu'à ces petites congrégations qui exagèrent les principes d'admission et d'exclusion au point de s'anéantir, et s'ensevelissent à la fin elles-mêmes sous l'austère discipline au moyen de laquelle elles cherchent à éviter les invasions du monde ; il vous faut, d'un autre côté, rejeter le baptême des enfants, car en conservant cette pratique vous intronisez *ipso facto* la religion de la forme. Du reste, cette double conséquence est plus ou moins sentie, sinon avouée, par les représentants du séparationisme ; ils la montrent çà et là comme son terme et son postulat réels. On comprend, à ce point de vue, l'importance attachée à la question de la légitimité ou de l'illégitimité du pédobaptisme, qui en elle-même semblerait insignifiante lorsque le sacrement n'est tenu que pour un symbole, et l'on admire la justesse et l'étendue de coup d'œil des anabaptistes qui, sans avoir eu un seul homme distingué, n'en tirèrent

pas moins de leurs principes de puritanisme ecclésiastique les conséquences qui y étaient en effet contenues. La logique instinctive des partis est souvent plus rigoureuse que la logique raisonnée des systèmes.

Selon nous, le séparationisme compromet, à force de vouloir le garantir, le principe seul véritablement important que renferment ces débats, et qu'il s'agirait de faire triompher dans les législations : la distinction du spirituel et du temporel. Les exagérations d'une idée semblent au premier moment en accroître l'évidence et la force ; mais elles lui créent à la longue les plus grands périls, parce que c'est par là qu'on l'attaque avec avantage, et qu'on réussit souvent à la renverser ou à l'arrêter. L'excès provoque la réaction : bien plus, il l'arme et la légitime. Les doctrines absolues de l'*adunamie* morale de l'homme et de la *prédestination* divine, dans lesquelles la Réformation crut trouver le boulevard du dogme de la justification gratuite, qu'elle avait pour but essentiel de relever, faillirent entraîner à la fin avec elles cet article fondamental. Un extrême appelle un autre extrême. C'est la loi du monde intellectuel et moral ; et elle explique ces revirements continuels de pensée et de direction, ces oscillations constantes, cette marche des choses humaines où le progrès ne s'opère que par une série non interrompue de chutes et de relèvements.

Le grand principe dont ils sont autant que personne les partisans et les défenseurs, les séparationistes l'exposent en paraissant le remplacer par un autre et en convertissant le moyen en but. Ils font de la rupture complète avec l'Etat la question suprême ; c'est là qu'est à leurs yeux le dogme, le devoir ; c'est là qu'ils appellent les esprits, là qu'ils concentrent leurs efforts ; et ce point, secondaire en réalité, voile peu à peu le point capital, comme les controverses théologiques sur le décret divin, le libre-arbitre, la nature et l'étendue de la corruption couvrirent, à la fin, de leur ombre et de leur bruit la doctrine de la grâce, au XVIe siècle.

Les séparationistes exposent encore le principe qu'ils veulent et croient servir, parce qu'avec les tendances qu'ils lui prêtent, les bases qu'ils lui donnent, les conséquences qu'ils en tirent, les applications qu'ils en font, il ne va à rien moins qu'à bouleverser l'ordre ecclésiastique aussi bien que l'ordre politique, devenant dès lors inadmissible et pour les hommes d'Etat, qui en mesurent la portée, et pour les chrétiens, qui se défient des systèmes et s'en tiennent aux simples données de l'Ecriture ; car ils ne peuvent abandonner, les uns les intérêts et les droits de la société civile, les autres l'idée biblique de l'Eglise. Comment voulez-vous que la masse des chrétiens, étrangère aux surexcitations de la controverse, adopte, dans le seul but de favoriser un plan d'organisation extérieure, les théories puritaines sur lesquelles on le fonde, et qu'elle se laisse pousser à un séparatisme illimité, et jusqu'à la suppression du baptême des enfants ? Comment voulez-vous que les hommes d'Etat consentent, malgré les leçons du passé et les pronostics du présent, à ne pas tenir compte d'une association aussi puissante que l'est ou peut l'être l'Eglise, et à lui livrer en quelque sorte à merci les gouvernements ? Comment voulez-vous que tous, hommes politiques ou religieux, s'associent à des idées qui arrivent, dans leur développement logique, à exiger des pouvoirs publics la même protection, ou, si l'on veut, la même indifférence pour le panthéisme, le communisme, l'athéisme, que pour le Christianisme ? Avec quelle facilité et quelle promptitude les intelligences les plus élevées traversent le vrai dans tous les sens ! Mais n'est-ce pas, je le demande, compromettre gravement le principe de la distinction du temporel et du spirituel, que de le lier à de telles vues, à de telles tendances, et de l'en rendre solidaire ? Ce principe, déjà vieux dans le monde chrétien puisqu'il n'est qu'un corollaire de l'esprit de l'Evangile, aurait été à peu près généralement accordé aujourd'hui, il est permis de le penser, si l'on se fût borné à en demander l'application sous les formes qu'exige notre temps.

Sachons dégager la question essentielle des questions accessoires sous lesquelles elle est presque ensevelie, remettons les choses à leur vraie place, et nous reconnaîtrons, pour ramener une remarque déjà faite, qu'à part les extrêmes, les unionistes et les séparationistes se trouvent, plus qu'ils ne pensent, sur un terrain commun, où se mêlent leurs vœux et leurs efforts. Au fond, il s'agit entre eux moins de *principes* que de *moyens*. Ils demandent les uns et les autres l'indépendance de l'Eglise et de l'Etat dans leurs sphères respectives. Ce point capital, ils le posent et le maintiennent également. Leur différend porte uniquement sur *la nature des rapports* à établir entre les deux sociétés pour assurer la réalisation de leurs vues. Mais, le problème ainsi restreint n'a plus la même gravité, et il admet d'ailleurs des solutions différentes selon les conjonctures. Dans tel état social et religieux, l'accord sera plus intime; dans tel autre, il le sera moins; dans tel autre encore, il se rompra presque en entier. Aux époques de foi, les relations deviendront naturellement plus étendues et plus étroites; les deux corps, animés d'un même esprit, marcheront, pour ainsi dire, main à main. Aux époques d'indifférence et d'incrédulité, il y aura des deux parts défiance, éloignement, besoin et demande de garanties; on cherchera à se toucher le moins possible. Aux époques et dans les contrées où la grande association chrétienne se trouvera momentanément brisée en associations rivales, et où une excessive préoccupation des intérêts matériels dominera les gouvernements, la séparation, autant qu'elle est réalisable, deviendra la loi, parce qu'elle sera une nécessité.

Ainsi, toujours l'union est l'ordre, la règle, la fin réelle; la séparation, telle qu'on l'entend, est l'exception. Car, en dernière analyse, les deux sociétés se composent des mêmes individus, qui sont tout ensemble citoyens et chrétiens. Et si la foi est jamais universelle, si jamais arrivent ces temps prédits dès le commencement et toujours attendus, où il n'y aura qu'un seul troupeau, comme il n'y a qu'un seul Pasteur, l'union pourrait

aller jusqu'à une sorte de fusion. Le Christianisme, on le reconnaît des deux parts, veut se soumettre l'homme tout entier, l'homme avec toutes ses tendances et toutes ses œuvres, avec tous ses sentiments et tous ses actes ; il veut aussi se soumettre tous les hommes, et fonder sur la terre le Royaume des Cieux. C'est là son but, ou, si on préfère cette expression, son idéal, dans ses rapports avec le monde. Si ce but était une fois atteint; s'il l'était au sein d'une nation, si le même esprit y animait l'Eglise et l'Etat, si tout s'y faisait au nom du Christ et selon sa parole, s'il s'y accomplissait à la lettre cette déclaration de l'apôtre : « *Vous êtes la race élue..., la nation sainte, le peuple acquis, etc.* » (I Pier. II, 9), alors la vie religieuse et la vie civile se pénétrant l'une l'autre, la sympathie remplaçant l'antagonisme, les deux corps n'auraient plus de raison de maintenir les limites, les barrières et les garanties anciennes, puisqu'ils suivraient en réalité la même loi et se proposeraient au fond la même fin, quoique dans des spécialités différentes, qu'il ne serait peut-être pas facile de distinguer toujours nettement. On verrait s'établir, sous une forme supérieure et parfaitement normale, sans aucun des abus qu'on lui croit inhérents, le système de l'Eglise-Etat ou de l'Etat-Eglise. Peut-être cet idéal ne se réalisera-t-il jamais pleinement ici-bas, et les deux sphères resteront-elles toujours plus ou moins distinctes? Mais ce n'est pourtant pas une pure utopie; les promesses de l'Evangile et les données de l'histoire, la réflexion et la foi annoncent la transformation graduelle de la société, sous l'influence incessante du Christianisme; et dans ce progrès, qui peut devenir de jour en jour plus rapide, les deux sphères doivent de plus en plus se rapprocher. D'où il suit, répétons-le, que le terme, au lieu d'être la séparation absolue, est, au contraire, une union toujours plus réelle et plus intime. Ne faisons pas de nos temps la mesure de tous les autres. Ils ne le sont ni pour le passé, ni surtout pour l'avenir. Les *pèlerins* de l'Amérique du Nord, quand ils fondaient tout ensemble l'Eglise et l'Etat sous la direc-

tion de la pensée religieuse qui les avait arrachés à leur patrie, ne pouvaient établir ni concevoir entre les deux sociétés la relation que nous jugeons aujourd'hui seule normale, ils ne pouvaient ni vouloir ni prévoir ce qu'ont fait leurs descendants ; et lorsque l'Evangile aura pénétré les peuples à une plus grande profondeur, de cet état nouveau naîtra naturellement et nécessairement une nouvelle constitution.

En dernier résultat, nous pensons que le système d'union n'a besoin pour se légitimer que d'être expliqué et compris dans son vrai sens. Il pose, autant que celui de séparation et mieux peut-être, la distinction fondamentale du spirituel et du temporel qu'il s'agit de régler. Il ressort de la nature même des choses, là où l'on admet et la notion de l'Eglise extérieure-générale et l'institution divine de l'Etat, double principe résultant de l'esprit comme de la lettre des Ecritures. Le système de séparation, dans ses formules absolues, méconnaît le rapport naturel et providentiel des deux sociétés.

Il est probable qu'il triomphera ; il a pour lui la situation religieuse de la plupart des pays, ainsi que les idées et les tendances radicales du siècle; mais il ne triomphera que pour préparer les voies à une union nouvelle, où il ne restera plus rien des deux vieilles erreurs catholique et protestante, le hiérarchisme et l'érastianisme.

QUATRIÈME PARTIE

DU CULTE ET DES SACREMENTS

CHAPITRE PREMIER

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

A la doctrine de l'Eglise se rattachent celle du culte et celle des sacrements. Le premier point appartient presque exclusivement à la Morale, et nous n'en dirons que quelques mots ; mais le second soulève des questions dogmatiques vivement débattues et que nous ne saurions négliger.

I

Simplicité du culte évangélique

Le culte évangélique est extrêmement simple parce qu'il est spirituel : « *Dieu est esprit, et il faut que ceux qui l'adorent, l'adorent en esprit et en vérité.* » (Jean IV, 24). La pompe des cérémonies ne lui est point essentielle ; il ne lui faut que la foi, qui rend présentes les choses qu'on espère et visibles celles qu'on ne voit point ; il se nourrit de repentir et d'amour ; il a sa racine et sa vie dans la communion de l'âme avec Dieu par Jésus-Christ. Il se célébra durant les premiers siècles partout où la persécution lui laissait une place, c'est-à-dire sans éclat ni appareil d'aucune espèce, et c'est alors qu'il fut surtout puissant. Il se compose de la lecture et de la méditation des Ecri-

tures, de la prière, de l'exhortation, du chant sacré, de la célébration de la Sainte Cène. La forme n'en est nulle part prescrite dans le Nouveau Testament; mais c'est avec les éléments et les caractères qui viennent d'être indiqués qu'il se montre dans les Actes et dans les Epîtres. (Act. II, 42; XX, 7; I Cor. XI; XIV; Col. III, 16). C'est encore sous ces traits généraux qu'il nous est décrit, après l'âge apostolique, par Pline le Jeune dans sa lettre à Trajan (111) (1), par Justin Martyr (150) (2), par

(1) « Ils s'assemblent à un jour déterminé (*stato die*), avant le lever du soleil; ils chantent en commun des hymnes à Jésus-Christ comme à un Dieu, et s'engagent *par serment* (*sacramento*) non à consommer quelque crime, mais à ne commettre ni vol, ni adultère, ni larcin, ni mensonge, à ne nier aucun dépôt. Après cela, ils se séparent et se rassemblent de nouveau pour manger en commun, mais sans excès. » (*Epist.*, X, 97).

(2) « Nous adorons Dieu, non par des sacrifices, mais par des prières, des cantiques et des actions de grâce : c'est Jésus-Christ, Fils de Dieu, qui nous a enseigné sa doctrine..... Tous ceux qui sont persuadés de la vérité de l'Evangile, et qui s'engagent à vivre selon ses lois, demandent avec jeûne à leur Dieu la rémission de leurs péchés et l'assemblée unit avec eux ses prières. Alors ils sont lavés dans l'eau régénératrice, et baptisés au nom de Dieu, le Père de toutes choses, au nom de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ et au nom de l'Esprit Saint. Celui qui s'est ainsi lié à nous par le baptême est amené avec les frères dans le lieu où tous présentent leurs prières et leurs supplications. Ensuite on présente du pain et une coupe remplie de vin et d'eau à celui qui préside : il bénit et glorifie le Père de tous, au nom du Fils et du Saint-Esprit, et il lui rend grâces de ses bienfaits; tout le peuple se joint à lui, en disant : *Amen.* Les diacres donnent à chacun des assistants du pain, du vin mêlé avec de l'eau, et ils en portent aux absents. Cette nourriture, que nous appelons Eucharistie, n'est donnée qu'à ceux qui croient à notre doctrine, qui ont été baptisés et qui vivent selon les lois de Christ. Nous ne recevons pas ce pain et ce vin comme une nourriture et un breuvage ordinaires, car les Apôtres, dans leurs Commentaires qu'on appelle Evangiles, nous enseignent que Jésus, ayant pris du pain, l'ayant béni et ayant rendu grâces, dit : Faites ceci en mémoire de moi, ceci est mon corps; et, après avoir pris la coupe, il dit : Ceci est mon sang; et il ne donna l'Eucharistie qu'à ses disciples. Nous nous rappelons ces choses; les riches secourent les pauvres; et nous nous entretenons ensemble. »

« Le jour du soleil, c'est-à-dire le dimanche, les habitants des villes et des campagnes s'assemblent dans un même lieu, où se lisent les Commen-

Tertullien (1), Origène, Arnobe, Lactance, etc., quoiqu'il s'éloignât peu à peu de sa simplicité en s'éloignant de son origine, et qu'il tendit à s'adresser à l'imagination plus qu'à la conscience et au cœur ; à mesure que le Christianisme lui-même se sécularisait, le rituel, auquel on attachait des propriétés mystiques, s'élevait insensiblement au rang du spirituel ; et le Christianisme passait sous le joug de la forme, qu'il était venu briser. La grandeur du culte évangélique, comme sa vertu, est toute intérieure. Cependant il ne fait pas abstraction complète des moyens externes d'édification ; car nous ne sommes point de purs esprits ; il requiert les réunions religieuses ; il emploie la prière commune, le chant sacré, la prédication ; il a des rites symboliques ou des *sacrements*. (2)

taires des Apôtres et les Livres des Prophètes. Puis quand la lecture a cessé, celui qui préside instruit les assistants et les excite par son discours à l'imitation de ce qu'ils viennent d'entendre. Quand il a fini de parler, nous nous levons tous ensemble pour prier; immédiatement après on présente, comme nous l'avons dit, du pain, du vin mêlé avec de l'eau ; le pasteur prie et loue Dieu; le peuple répond à haute voix : *Amen.* — Les aumônes sont remises entre les mains du président pour assister les orphelins, les veuves, les malades, les pauvres, les prisonniers, les étrangers, en un mot tous ceux qui sont dans le besoin. » (IIe *Apologie*) .

(1) « Nous nous réunissons pour offrir à Dieu nos prières. Nous lisons les divines Ecritures ; nous fortifions notre foi par des chants sacrés ; nous affermissons notre confiance en inculquant dans nos cœurs les préceptes de notre loi. Si quelqu'un commet une faute, il est éloigné du lieu de nos prières et de la société des chrétiens. Ceux qui président sont les plus âgés, et ceux qui méritent cette distinction ; cet honneur n'est point mis à prix, on l'obtient par la voix de tous. Aucune des choses saintes ne s'acquiert avec de l'argent. On recueille dans une cassette ce que chacun peut donner ; on s'en sert pour inhumer les pauvres, pour nourrir les indigents, les orphelins, etc.. Aussi l'on dit : Voyez comme ils s'aiment, ils sont prêts à mourir les uns pour les autres. — Les lieux où s'exerce notre culte sont simples et sans ornement. » .

(2) Voir dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses*, le bel article de M. Bersier sur *Le Culte*. (*Edit.*)

II

Sens du mot « Sacrement ». — Nombre des sacrements. — Grande diversité d'opinions à cet égard. — Efficacité des sacrements : — Opinions « Catholique », « Grecque », « Anglicane », « Luthérienne », « Calviniste », « Zwinglienne », « Socinienne ». — Deux classes générales : 1° « Canaux de la grâce » ; 2° « Signes de la grâce ».

Le mot *sacrement* n'est point scripturaire ; il n'est nulle part appliqué dans le Nouveau Testament aux cérémonies qu'il désigne aujourd'hui. C'est un terme purement ecclésiastique, et d'origine latine. L'expression *sacramentum* avait diverses significations, dont la plus commune était celle de *serment ;* elle marquait spécialement l'engagement ou le vœu d'obéissance absolue des soldats romains envers leurs chefs ; et l'on a cru généralement que c'est de là qu'elle a passé aux cérémonies où se prononcent les engagements et les vœux du Christianisme. Les Pères ont fait, en effet, des allusions à ce serment militaire en exposant les devoirs du baptême et de la Cène. Mais l'expression prit de bonne heure dans l'Eglise latine une signification spéciale qui fut plus probablement la raison de son application à nos rites sacrés ; elle devint synonyme de *mystère*. La Vulgate traduit fréquemment μυστήριον, dans sa double acception de *chose cachée* et *d'emblème*, *de type*, par *sacramentum ;* ainsi Eph. III, 9 ; V, 32 ; Col. I, 27 ; I Tim. III, 16 ; Apoc. I, 20 ; XVII, 7. Or, nous savons que les Grecs aimaient à appeler du nom de *mystères* les cérémonies comme les doctrines chrétiennes, et qu'ils le faisaient en particulier pour le baptême et l'Eucharistie ; les Latins durent employer et employèrent en effet dans le même sens le terme de *sacrement*, dès qu'ils lui eurent donné une signification identique. Ils font de tous les dogmes de la foi comme de tous les actes du culte, des sacrements ; ils parlent du sacrement de l'unité, du salut, de la rémission des péchés, de

la croix, etc., etc.; c'est-à-dire qu'ils font de ce terme un usage analogue à celui que les Grecs faisaient du mot mystère.

Carlstadt (1) rejeta ce terme comme ambigu et non biblique; Zwingle l'improuva sans le rejeter; toutes les Eglises l'ont retenu, On peut, on doit même le conserver, puisqu'il est consacré par l'usage. Il suffit de le bien définir.

On a donné des sacrements des définitions nombreuses, et certains théologiens, Bellarmin par exemple, en ont voulu conclure qu'il était impossible de les définir exactement. D'après saint Augustin (qu'ont suivi la plupart des scolastiques), les sacrements sont : « les signes des choses sacrées, ou des formes « visibles de grâces invisibles ; *Signum rei sacræ aut invisibilis « gratiæ visibilis forma.* ». — Hugues de Saint-Victor accuse cette définition d'être insuffisante, et y substitue celle-ci : « Le « sacrement est un élément matériel et sensible, représentant « par sa similitude, signifiant par son institution, contenant par « sa consécration une grâce invisible et spirituelle. ». La définition d'Augustin, quoique retenue par l'Eglise catholique, est en effet plus d'accord avec le dogme protestant qu'avec le dogme romain. — D'après le Concile de Trente et le Catéchisme romain : « des actes joints à des paroles solennelles où nous est marqué « et conféré un effet de la grâce ; *actio verbis juncta solennibus, « quâ significatur et exhibitur effectus gratiosus.* » — D'après Mœhler (2) : « des choses sensibles qui, par l'institution divine, « possèdent la vertu de signifier et de produire la sainteté et la « justice. » — D'après les luthériens : « des actions solennelles,

(1) Réformateur aventureux et fantasque, fougueux adversaire de Luther. Il mourut paisible partisan de Zwingle en 1551. — M. Ed. Cunitz s'exprime ainsi à son sujet dans *l'Encycl. des sciences relig.* : « Homme honnête et ne manquant pas de science, mais emporté, extravagant et ne gardant aucune mesure, il eut le malheur d'entrer en collision avec Luther et d'allumer, en soulevant les premières discussions sur la Sainte Cène, le funeste brandon de discorde qui sépara les deux Eglises confessionnelles issues de la Réformation. » (*Edit.*).

(2) *Symb.*, T. I, p. 283.

« divinement instituées, dans lesquelles Dieu offre et donne sa « grâce et les biens célestes à ceux qui y participent avec « foi » (1). — D'après Calvin : « des témoignages de la grâce « divine confirmés par signes extérieurs et des gages de notre « piété. » — D'après la Confession de La Rochelle : « des gages « et *marreaux* de la grâce de Dieu qui aident et soulagent notre « foi, et qui sont tellement signes extérieurs que Dieu opère par « eux en la vertu de son Esprit, afin de ne nous y rien signifier « en vain » (art. 34). — D'après la Confession anglicane : « des « signes *efficaces* de la grâce et de la bonne volonté de Dieu « envers nous, par lesquels il *opère* invisiblement au dedans de « nous, n'excitant pas seulement, mais aussi fortifiant et con- « firmant la foi que nous avons en lui » (art. 25). — D'après le Catéchisme de l'Église écossaise : « de saintes institutions où, « par des signes sensibles, Christ et les bienfaits de la Nouvelle « Alliance sont représentés, scellés et appliqués aux croyants ».

Sous toutes ces définitions, se trouve la même idée générale, savoir que les sacrements sont des cérémonies symboliques, établies de Dieu, et destinées à être le signe, le sceau, le gage ou le canal des grâces évangéliques. Les deux points principaux sur lesquels on diffère sont : leur nombre et leur efficacité.

1° Nombre des sacrements. — Avec la signification si large, si vague, si indéterminée des mots *sacramentum*, μυστήριον, on aurait pu multiplier indéfiniment les sacrements. Quelques scolastiques en comptèrent jusqu'à *douze*. Raban Maur en posait seulement *quatre :* le baptême, le corps de Christ, le sang de Christ et l'onction ou le chrême, la confirmation. (Au fait le baptême et la Cène seuls, car la confirmation n'est que le complément du baptême). Paschase Radbert, *trois;* réunissant en un seul le corps et le sang de Christ. Arnold, *cinq,* parmi lesquels l'ablution des pieds. (Saint Bernard fit aussi de ce dernier acte un sacrement.)

(1) *Conf. d'Aug.*, art. 13.

Hugues de Saint-Victor établissait *trois classes* de sacrements : 1° Ceux sur lesquels se fonde le salut : le baptême et la Sainte Cène, en y joignant la confirmation; 2° Ceux qui avancent la sanctification sans être nécessaires au salut, tels que l'usage de l'eau bénite, des cendres, etc.; 3° Ceux qui semblent avoir été établis uniquement pour servir de préparation et de consécration aux autres, ainsi l'ordination, la bénédiction des vêtements ecclésiastiques, etc. —Les catholiques et les grecs, depuis Pierre Lombard et Thomas d'Aquin, en reconnaissent *sept :* le baptême, la Sainte Cène, la confirmation, la pénitence, l'ordination, le mariage, l'extrême-onction. (Tout en admettant les sept, Alexandre de Halès fait remarquer que le baptême et la Cène sont les seuls qui aient été institués par Jésus-Christ. Cette remarque se trouve plusieurs fois chez les scolastiques, de même que chez les grecs). Les protestants n'en ont retenu que *deux*, le *baptême* et la *Cène* ; (quoique, dans le principe, Luther ait paru en faire un de l'absolution, ainsi que Zwingle du mariage et Calvin de l'ordination).

Toujours et partout, le baptême et la Cène ont été considérés comme des sacrements de la Nouvelle Alliance; les Pères les plus distingués, tels que Chrysostôme (1) et saint Augustin (2), les ont regardés comme l'étant seuls au sens propre, et cette opinion a été exprimée par les docteurs, même après la détermination ecclésiastique. Ces deux rites sacrés représentent, en effet, les deux grandes grâces auxquelles se réduit l'Evangile : la justification et la régénération; ils sont donc, selon la définition générale, le signe, le gage, le sceau des promesses. Mais les autres rites que l'Eglise romaine place à côté, et au même rang, n'ont pas ce caractère essentiel. La *pénitence* (attrition, confession, satisfaction) est simplement un devoir ou une condi-

(1) *Ier Epît. aux Cor.*, hom. 7 ; — *sur Jean*, hom. 84.

(2) *Contre Faust. — Epît. à Bonif. — Des peines et de la rémission des péchés.*

tion de salut, et l'*absolution* qui l'accompagne, ramenée à l'idée chrétienne, n'est que la déclaration du pardon attaché à la conversion et à la foi. Le *mariage* est un contrat (la pensée de le placer parmi les sacrements n'a pu naître que de la *traduction* d'Eph. V, 32, par la Vulgate). L'*ordination* est un simple mode d'investiture. La *confirmation* n'est point une institution du Nouveau Testament; les passages qu'on allègue pour la légitimer, comme Act. VIII, 14-17, et surtout XIX, 6 : « *Après que Paul leur eût imposé les mains, le Saint-Esprit descendit sur eux, et ils parlaient diverses langues et prophétisaient* », ont trait à un acte miraculeux qui, par sa nature même, n'a pu se perpétuer. Il en est de même de l'*extrême-onction*; Marc VI, 13 : « *Ils oignirent d'huile plusieurs malades, et ils les guérirent* », et Jacq. V, 14 : « *Quelqu'un est-il malade, qu'il appelle les pasteurs de l'Eglise, et qu'ils prient pour lui, et l'oignent d'huile... Et la prière faite avec foi sauvera le malade, etc.* », se rapportent aussi à l'exercice d'un pouvoir surnaturel et, par conséquent, temporaire. Le *baptême* et la *Cène*, ayant seuls les caractères et les éléments constitutifs des sacrements, doivent donc seuls être tenus pour tels (1).

2° Efficacité des sacrements. — Sur ce point, les opinions sont aussi très diverses.

Opinion catholique. — Les catholiques croient que les sacrements confèrent par eux-mêmes (*opere operato*) les grâces dont ils sont la représentation; ils leur attribuent une énergie propre, une vertu inhérente, indépendante des dispositions de ceux qui les reçoivent, et que le péché mortel peut seul empêcher d'agir : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la loi nouvelle ne « contiennent pas la grâce qu'ils représentent ou qu'ils ne la « *confèrent* pas à ceux qui n'y opposent pas d'obstacles, et qu'ils

(1) Voy. les considérations que fait valoir le catholicisme pour légitimer ces cinq sacrements dans Burnet, Dyck, Bossuet : (*Expos. 80*); Mœhler, Chenevière, etc.

« ne sont que des signes extérieurs de la justice reçue par la « foi, qu'il soit anathème (1). » « Si quelqu'un dit que la grâce « n'est point conférée *opere operato* par les sacrements de la loi « nouvelle, mais que la foi à la promesse divine suffit seule pour « obtenir la grâce, qu'il soit anathème (2). »

Les catholiques disent généralement que ce qui fait la supériorité des sacrements du Nouveau Testament sur ceux de l'Ancien, c'est que ces derniers n'étaient efficaces que *ex opere operantis*, c'est-à-dire par la foi de ceux qui y participaient, tandis que les mystères évangéliques le sont par leur *vertu propre* ou *opere operato*, selon l'expression consacrée (3). « Les « sacrements de la Nouvelle Alliance, dit Bossuet, ne sont pas « seulement des signes sacrés qui nous représentent la grâce, « ni des sceaux qui nous la confirment, mais *des instruments* « *du Saint-Esprit qui servent à nous l'appliquer, et qui nous* « *la* CONFÈRENT *en vertu des paroles qui se prononcent et de* « *l'action qui se fait sur nous au dehors*, pourvu que nous « n'y apportions aucun obstacle par notre mauvaise disposi« tion (4). » — « C'est par les sacrements que les mérites de « Christ nous sont appliqués (5). » — « Jésus-Christ, dit « M. Maret (6), a confié à l'Eglise et au ministère qu'il y a « établi, la parole de vérité qui éclaire les esprits et la grâce « qui change les cœurs. — La grâce n'est que l'extension du

(1) *Conc. de Trente*, Sess. VII, can. 6.

(2) *Ibid.*, *ibid*, can. 8.

(3) Définition des deux termes par Gabriel Biel, cité dans Hagenbach (T. II, p. 81) : « Le sacrement est dit opérer *ex opere operato*, en ce qu'il confère la grâce par lui-même (*ex co ipso*) à ceux qui le reçoivent, quand l'obstacle du péché mortel ne l'empêche point; de telle sorte qu'aucun bon mouvement intérieur n'est requis pour le rendre efficace (non requiritur bonus motus interior in suscipiente). Il est dit opérer *ex opere operante*, vel *operantis*, en ce que l'exhibition du signe ne suffit point et qu'il faut un bon mouvement ou une dévotion intérieure chez celui qui le reçoit.

(4) *Expos.* 78.

(5) *Ibid.* 77.

(6) *Du Panthéisme*.

« mystère de l'incarnation; elle est *ordinairement* attachée « aux sacrements. — Par là, Jésus-Christ a lié, de la manière « la plus efficace, le fidèle à la société religieuse. »

Cette doctrine fonde en effet les prérogatives sacerdotales, car elle fait du prêtre le médiateur entre l'âme et Jésus-Christ et de l'Eglise la dépositaire et la dispensatrice de la grâce. Elle fonde aussi l'absolue nécessité des sacrements.

Les catholiques croient encore que l'intention de l'officiant est requise pour que les sacrements soient valides et salutaires. De sorte que si cette intention (sur laquelle du reste les docteurs catholiques discutent) vient à manquer, on n'a qu'une vaine forme, sans réalité ni vertu, et le chrétien ne trouve rien dans ces mystères, quels que soient les sentiments de repentir ou de ferveur qu'il y porte. Doctrine antiévangélique qui fait dépendre le salut des âmes de causes absolument étrangères à leurs dispositions propres; doctrine redoutable, qui pourrait fermer toutes les sources de la grâce, puisqu'elles sont toutes placées dans les sacrements d'après le dogme romain, et qui porterait un trouble incessant dans les consciences les plus pures; doctrine impie, en un sens, qui soumet le don de Dieu à la volonté de l'homme profane et aux caprices de l'incrédulité (1).

Cette doctrine, les protestants l'ont unanimement rejetée; ils s'accordent à reconnaître, selon la déclaration anglicane, « que « quoiqu'en l'Eglise visible les méchants soient toujours mêlés « avec les bons, et que quelquefois même ils aient la princi- « pale autorité en la prédication de la Parole et l'administra- « tion des sacrements, néanmoins puisque ce n'est point en « leur propre nom qu'ils y vaquent, mais au nom du Christ et « en vertu de sa commission, nous pouvons user de leur minis- « tère, tant pour ce qui est de l'ouïe de la Parole de Dieu que « pour ce qui est de la participation aux sacrements. Et leur

(1) Luther raconte que les prêtres italiens faisaient souvent parade d'une scandaleuse audace d'esprit fort, et qu'il leur arrivait de dire en consacrant l'hostie : *panis es et panis manebis*. (Michelet).

« méchanceté n'anéantit point l'effet de l'institution de Christ « et ne diminue point la grâce des dons de Dieu en ceux qui « les reçoivent avec foi (1). »

Opinion orthodoxe. — La doctrine de l'Eglise grecque ne diffère pas essentiellement de celle de l'Eglise catholique. Pour elle les sacrements sont des actes saints qui, sous une forme visible, communiquent à l'âme du croyant la grâce invisible, par la médiation de Jésus-Christ (2). Il faut trois choses pour que le sacrement soit parfait : une matière en harmonie avec la nature du sacrement (pain, vin, eau, huile) ; un prêtre dûment ordonné ou un évêque ; l'invocation du Saint-Esprit et les paroles sacramentelles pour la consécration du sacrement. L'insuffisance de la foi chez celui qui le reçoit ne nuit ni à sa perfection ni à son intégrité (3).

Opinion anglicane. — Elle touche aussi à l'opinion catholique en ce qu'elle reconnaît une certaine vertu intrinsèque aux sacrements. Elle a pour principe qu'ils sont « des signes « *efficaces*, par lesquels Dieu agit invisiblement en nous (art. « 25) et comme des *instruments* de la grâce divine (art. 27) ». Sans doute, en prenant l'esprit des XXXIX *Articles*, on y trouve l'idée protestante, mais en s'arrêtant à la lettre, on peut y trouver les germes ou les restes de l'idée catholique. De là vient que sur ce point les théologiens anglicans se sont toujours plus ou moins partagés (haut-anglicanisme, anglicanisme modéré ou *évangélique*). — Ainsi Burnet (4) se prononce fortement dans le premier sens ; il soutient que les actes rituels, d'après leur nature, ne peuvent rien avoir en eux-mêmes qui soit effectif comme moyen ou comme instrument, à moins qu'on ne leur suppose une vertu magique. D'un autre côté, Tomline (5),

(1) *Conf. angl.* art. 26.
(2) *Conf. orthod.*, quest. 99.
(3) *Ibid.*, quest. 98-101.
(4) *Exposé des XXXIX art.*
(5) *Ibid.*

évêque de Lincoln, soutient la thèse contraire; il affirme que le baptême, en particulier, est la régénération, la nouvelle naissance, l'infusion de la vie spirituelle dans l'âme; il adopte les opinions et les expressions des anciens à cet égard. Tomline est cependant, à tout prendre, un théologien fort modéré et pénétré à beaucoup d'égards de l'esprit du XVIII[e] siècle. C'est que cette idée est répandue dans les livres symboliques de l'Eglise anglicane et dans sa liturgie. Il y est plusieurs fois question, en particulier, de la *régénération baptismale*. Le Puseysme a naturellement relevé cette notion d'une vertu inhérente aux sacrements pour relever la notion de l'Eglise et du sacerdoce. Par là, il a glissé dans le Romanisme.

Opinion luthérienne. — Les luthériens disaient, en opposition avec les réformés, que les sacrements ne sont pas de purs symboles, des signes nus, *nuda et mera signa*, qu'ils confèrent réellement la grâce, mais que leur efficacité dépend des dispositions qu'on y porte. C'est à peu près l'opinion anglicane. La vertu surnaturelle du sacrement est maintenue, mais elle n'est pas inhérente aux symboles eux-mêmes; elle suppose la foi, d'où ressort l'ordre entier du salut. Le Confessionalisme fait fermenter maintenant ce vieux levain de la régénération baptismale et eucharistique dans l'Eglise luthérienne, comme le Puséysme dans l'Eglise anglicane.

Opinion zwinglienne et calviniste. — Zwingle et Calvin ne virent dans les sacrements que de simples symboles (*nuda et mera signa*), sans efficacité propre ni vertu intérieure, qui ne confèrent nullement par eux-mêmes les grâces qu'ils rappellent, mais à l'occasion desquels Dieu, selon sa promesse, répand ces grâces dans les cœurs bien disposés; de telle sorte que sans être *instruments*, comme le veulent à des degrés divers le Catholicisme, le Luthéranisme et l'Anglicanisme, ils sont pourtant *moyens*.

Opinion socinienne. — Les sociniens, et plusieurs arminiens, avec eux, n'ont accordé aux sacrements qu'une action pure-

ment symbolique, qu'une influence psychologique et morale ; ou même ils ne les ont considérés que comme de simples déclarations de foi, comme des témoignages extérieurs de christianisme ; n'y voyant rien de spécial, ni en tant qu'instrument, ni en tant que moyen.

Les sociniens nomment les sacrements des *signes nus*; les réformés le font aussi bien qu'eux. Mais cette expression est loin d'avoir la même intention et la même portée dans les deux dogmatiques. Absolue dans l'une, elle n'est dans l'autre que relative. Les réformés l'emploient vis-à-vis des opinions qui attachent aux sacrements une vertu intrinsèque, une sorte d'*opus operatum*, vis-à vis du catholicisme et aussi du haut-luthéranisme et du haut-anglicanisme. Vis-à-vis de l'idée socinienne où les sacrements cessent d'être moyens de grâce, ils la retirent, pour ainsi parler, ils peuvent dire que ces rites solennels ne sont pas des *mera et nuda signa*, dans le sens qu'on entend. C'est que le terme change en effet d'acception en changeant d'application.

A cette remarque explicative, joignons-en une autre. L'opposition du Catholicisme et du Protestantisme, quant à l'efficacité des sacrements, n'est pas aussi tranchée que la fait généralement la controverse. Les protestants accusent les catholiques de lier tellement la grâce à l'acte sacramentel qu'ils ne tiennent nul compte de l'état religieux et moral de ceux qui y participent. C'est une exagération et une erreur, dont ils s'étonnent et se plaignent à bon droit. Ils exigent des adultes la foi, le repentir, le désir de la justice, etc., plus que ne semblent le porter ou le vouloir certaines de leurs définitions dogmatiques. Il suffit d'observer que chez eux le sacrement de pénitence précède et prépare tous les autres. Leur *opus operatum*, pris en soi, marque uniquement qu'à leurs yeux les sacrements, « instruments du Saint-Esprit », selon l'expression de Bossuet, contiennent, en eux-mêmes, les grâces ou les vertus célestes dont ils sont le signe et le gage, et qu'ils les communiquent *ipso facto* là où ils

ne rencontrent pas l'obstacle intérieur qui paralyse leur action. Cela paraît jusque dans la célèbre comparaison de Bellarmin. « Il faut pour la combustion, non seulement du feu, mais des « matériaux convenables. Cependant le feu seul la produit. « Ainsi en est-il des sacrements et des dispositions. »

De leur côté les catholiques accusent les protestants de faire des sacrements des cérémonies vaines et sans effet. C'est une exagération et une erreur en sens inverse. Cette incrimination n'atteint que le socinianisme, espèce de déisme chrétien qu'ont repoussé toutes les grandes communions protestantes. Sans parler des anglicans et des luthériens, les réformés eux-mêmes enseignent, dans les termes les plus exprès, que les grâces réconciliatrices et régénératrices, figurées par les sacrements, sont réellement reçues par ceux qui y participent avec les sentiments requis. « Il ne faut pas s'imaginer, dit Calvin (1), qu'il y ait là « quelque vertu inclose... Mais c'est tellement une figure que la « vérité est conjointe avec. »

Sur ce sujet, comme sur bien d'autres, on peut tomber ou dans un réalisme extrême ou dans un extrême symbolisme, ou dans un mysticisme illusoire ou dans un empirisme superficiel : écueils contraires, contre lesquels il faut se tenir également en garde.

En résumé, deux grandes opinions antagonistes. Les catholiques, les grecs, les protestants, considèrent les sacrements, quoique à des titres et à des degrés divers, comme des *moyens de grâces*, ce que nient les sociniens, un grand nombre de remontrants, les memnonites et bien des théologiens isolés.

Pour préciser davantage, nous pouvons ranger les diverses opinions sur l'efficacité des sacrements en deux classes générales, subdivisées chacune en une double catégorie : 1° Les sacrements sont des *canaux* de la grâce; *a)* soit par eux-mêmes,

(1) Catéchisme.

opere operato, à la seule condition que l'état de péché mortel ne leur fasse pas obstacle (catholiques); *b)* soit conjointement avec les dispositions qu'on y porte, *opere operantis*, n'agissant qu'en proportion de la repentance et de la foi (luthériens). — 2° Ils sont simplement des *signes* de la grâce; *a*) mais à l'occasion desquels la grâce est réellement accordée, selon les uns, de telle sorte qu'ils en sont le gage et en deviennent le moyen (réformés); *b*) tandis que, selon les autres, ils n'en sont qu'un pur mémorial, ne l'attirant en aucune manière, ni par une vertu propre, ni par une vertu d'institution (sociniens).

Il est inutile de faire observer que cette classification n'a guère trait qu'aux églises ou aux écoles anciennes. Il serait difficile de constater l'idée sacramentelle du mouvement théologique de nos jours, où le rationalisme et le mysticisme se mêlent dans de si étranges proportions, et qui, par cela même, a dû s'allier, en divers sens, d'un côté avec le réalisme romain, de l'autre avec le symbolisme socinien. On peut dire cependant en thèse générale qu'autant le point de vue déistique du siècle dernier portait vers le symbolisme, autant le point de vue panthéistique de nos temps penche vers le réalisme. A part le puseysme anglais et le confessionalisme allemand, bien des symptômes trahissent de toutes parts cette tendance, à laquelle il importe d'être attentif, car elle peut mener loin. Sacramentalisme et cléricalisme ne font qu'un. Et c'est des vertus mystérieuses attachées de bonne heure aux rites sacrés qu'est sorti, à travers les siècles et par la logique des choses, le système romain.

CHAPITRE II

DU BAPTÊME

I

ORIGINE, SENS ET DURÉE DE L'INSTITUTION. — **Lustrations dans presque tous les cultes; Ablutions juives; Baptême des prosélytes; Baptême de Jean. — Le baptême chrétien cérémonie d'initiation et symbole de régénération. — Baptême d' « eau » et baptême d' « Esprit ». — Rapport avec la circoncision. — Est-il une institution perpétuelle? Les Sociniens et les Quakers l'ont nié ou mis en question.**

Les lustrations existaient dans presque tous les anciens cultes et formaient une des cérémonies d'initiation à la plupart des mystères, la purification extérieure étant un emblème naturel de la purification intérieure exigée par la Divinité et promise par les néophytes. La loi mosaïque prescrivait des ablutions nombreuses (Ex. XIX, 10. 14; XXIX, 4; Lév. XV, 5. 6, etc; Nomb. XXXI, 23. 24; II Rois V, 14; Jean II, 6). Les grâces évangéliques sont souvent annoncées sous l'image d'eaux pures et vivifiantes (Ezéch. XXXVI, 25; Es. XLIV, 3; Zach. XIII, 1; Jean VII, 37.38). Déjà avant le Christianisme, le baptême était usité chez les Juifs. Ils baptisaient leurs prosélytes (1), comme

(1) Ce fait paraît certain, quoiqu'il ait été contesté. Il se prouve : 1° par le témoignage unanime des rabbins (de même le Talmud) qui disent que « dans tous les âges, quand un païen a voulu être reçu comme prosélyte, il a dû être circoncis, baptisé et offrir un sacrifice (Maimonides) car, ajoutent-ils, Israël lui-même entra dans l'alliance par ces trois choses ». Ils trouvent le baptême dans Ex. XIX, 10; — 2° par l'existence positive de cette pratique et son universalité au IIe siècle. Il n'est certes pas probable que

les Esséniens leurs disciples (1). Jean baptisait, de la part de Dieu, (Jean I, 33 ; Matt. III, 14; XXI, 25; Marc XI, 29; Luc VII, 29) ceux qui venaient à lui pour les prédisposer au Royaume des Cieux, dont il annonçait l'approche (Act. XIX, 4). Jésus se présenta lui-même au baptême de Jean (Matt. III, 13-17; etc.), et il le remplaça ensuite par le baptême chrétien (2). On ne connaît pas l'époque précise où il l'institua, mais tout indique qu'il le fit dès les premiers temps de son ministère (Jean III, 26; IV, 1) ; et il en donna ou renouvela le précepte avant de monter au Ciel (Marc XVI, 16). (Il n'est pas dit que les apôtres, à l'exception de saint Paul, aient été baptisés).

dans la lutte des deux cultes, les Juifs l'aient alors empruntée des chrétiens. Les purifications légales les conduisaient là, surtout à l'égard des Gentils considérés par eux comme impurs.

(1) Josèphe, *Guerre des Juifs*. Liv. II, chap. VIII.

(2) On a beaucoup discuté sur les rapports de ressemblance et de différence du baptême de Jean avec le baptême chrétien. On a souvent considéré ces baptêmes comme étant essentiellement les mêmes (point de vue général de la Réformation). Il y a pourtant entre eux des diversités nombreuses et graves. Le baptême de Jean n'était que préparatoire et par cela même que temporaire ; il n'avait pour objet que le Messie à venir ; il ne s'administrait point au nom de la Trinité. Jean-Baptiste en marque la vraie nature et le distingue profondément du baptême chrétien (Matt. III, 11). Son baptême avait le même sens et le même but que sa prédication (Matt. III, 2), il supposait seulement cette conviction du péché, ce désir du pardon, cette faim et cette soif de la justice qui ouvrent les portes du Christianisme où la foi introduit ensuite, selon cette parole par laquelle saint Paul résume son ministère : « *J'ai prêché... la repentance envers Dieu et la foi en Jésus-Christ...* » (Act. XX, 21 ; cf. Luc XXIV, 47). Aussi l'Apôtre rebaptisait-il les disciples de Jean-Baptiste (Act. XIX, 5).

Tandis que l'ancienne dogmatique protestante, et en particulier la dogmatique luthérienne, effaçait toute distinction réelle entre le baptême de Jean et le baptême chrétien, la nouvelle école allemande y voit une différence radicale, par suite de sa tendance à attacher la véritable vie spirituelle à l'incarnation de Christ (Olshausen et autres), de telle sorte que les anciens justes, étrangers, suivant elle, au Saint-Esprit et à son œuvre de régénération, restèrent en dehors du Royaume des Cieux.

Le Concile de Trente établit une différence profonde entre les deux baptêmes.

Nous trouvons dans le Nouveau Testament deux formules du baptême, l'une complète : « ... *baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.* » (Matt. XXVIII, 19), l'autre abrégée : « ... *ils furent baptisés au nom du Seigneur Jésus.* » (Act. XIX, 5), qui est au fond la même, car être baptisé en Christ ou au nom de Christ, c'est admettre par le fait toute la doctrine évangélique.

Les Pères parlent de cinq baptêmes : 1° le baptême d'eau ; 2° d'Esprit ; 3° de sang (ou le martyre) (Matt. XX, 22) ; 4° de lumière (Apollos qui connaissait et prêchait l'Evangile, sans avoir reçu le baptême chrétien (Act. XVIII, 25) ; 5° de larmes (la pénitence).

Le baptême est : 1° une cérémonie d'initiation au Christianisme (Matt. XXVIII, 19 : « *Faites des disciples de tous les peuples* (μαθητεύσατε) (1), *les baptisant, etc.* » ; Marc XVI, 15.16 ; Jean IV, 1 ; Act. II, 41 ; VIII, 12.36 ; XVI, 15.33 ; I Cor. XII, 13), emportant une profession de foi et de consécration à Dieu ou à Jésus-Christ, comme l'indique la proposition ἐις, « ἐις τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς, καὶ, etc. » (Matt. XXVIII, 19) ; « εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ » (Act. XIX, 5) ; « εἰς Χριστον », (Rom. VI, 3-10) et la déclaration de saint Paul, Gal. III, 27 : « *Vous tous, qui avez été baptisés, vous avez été revêtus de Christ* » ; ainsi que celle de saint Pierre, I Pier. III, 21. Le baptême est : 2° un symbole de la régénération évangélique (Jean III, 5. 6 ; Rom. VI, 3. 6 ; Col. II, 12 ; Héb. X, 22 ; I Jean V, 6). C'était aussi le double sens de la circoncision. Elle était la marque du Mosaïsme, et, de

(1) Cf, Matt. XXVII, 57, où il est dit que Joseph d'Arimathée était aussi disciple de Jésus (ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθήτευσε τῷ Ἰησοῦ), et Act. XIV, 21, où, pour annoncer que Paul et Barnabas avaient fait beaucoup de disciples à Derbe, l'historien sacré se sert de cette expression : καὶ μαθητεύσαντες ἱκανούς. Ce verbe n'est pas employé ailleurs dans le Nouveau Testament. La traduction ordinaire de Matt. XXVIII, 19 : « *Instruisez* toutes les nations, etc. », ne rend donc pas exactement le grec. Le terme qui exprimerait le mieux la pensée du texte est celui de « *convertissez* », dans l'acception extérieure que lui a faite le langage actuel.

plus, un emblème de la purification du cœur (Deut. XXX, 6; Jér. IV, 4; Rom. II, 28.29) et un sceau de la justification par la foi (Rom. IV, 11). Aussi saint Paul la confond-il avec le baptême (Col. II, 11-13), se servant également des deux rites pour représenter la destruction du vieil homme et la formation de l'homme nouveau en Jésus-Christ.

Il faut distinguer dans le baptême, comme en tout sacrement, le signe et la chose signifiée, l'emblème de la grâce et la grâce elle-même, en d'autres termes le baptême extérieur et le baptême intérieur, ou le baptême d'eau et le baptême d'Esprit. L'un nous fait membres de l'Eglise visible et nous place à la source des grâces évangéliques, qu'il ouvre en quelque sorte devant nous; l'autre nous fait membres de l'Eglise invisible et nous confère ces grâces, dont le premier n'est que le signe et le gage; l'un nous rend chrétiens devant les hommes, l'autre devant Dieu. Ils peuvent être l'un sans l'autre; on peut avoir reçu le baptême d'Esprit sans le baptême d'eau, et *vice versa.*

Le baptême est-il une institution perpétuelle? — C'est l'opinion commune. L'Eglise l'a toujours cru et enseigné. On l'a pourtant plus ou moins contesté presque à toutes les époques.

Dans les premiers siècles, quelques gnostiques rejetèrent sur ce point la croyance et la pratique générale (Irénée, Théodoret, Tertullien). Ainsi firent, au IVe siècle, les Massaliens; dans le Moyen Age, les Cathares; quelques personnes à la Réformation; et depuis lors les Quakers, de même que des théologiens isolés et quelques petites communautés religieuses qu'on a désignées sous le nom d'antibaptistes (en Irlande particulièrement).

Ces adversaires du baptême se divisent en deux classes; ils arrivent à une conclusion semblable en partant de principes opposés, chaque parti exagérant l'un des caractères du rite chrétien (interne, externe) au point d'anéantir l'autre.

Les premiers, ceux qui partent de l'externe, disent que le baptême étant simplement une cérémonie destinée à marquer le

passage du judaïsme ou du paganisme à la religion de l'Evangile, il cesse naturellement à mesure que le Christianisme s'empare du monde ; signe et sceau du prosélytisme, il n'a plus son sens primitif si on l'applique à des personnes nées et élevées dans l'Eglise, il ne devrait aujourd'hui être pratiqué que par les missionnaires. — La plupart des sociniens, des rationalistes, des unitaires ont plus ou moins professé cette opinion ; ils ne conservent le rite baptismal que parce qu'il est établi, et par respect pour l'usage.

« Ils l'aboliraient facilement dans les familles chrétiennes, « dit Priestley, mais comme c'est un acte *tout à fait indifférent*, « ils ne pensent pas qu'il y ait des raisons suffisantes pour « abandonner l'ancienne coutume. ». Cette opinion est parfaitement logique chez eux ; car si le baptême n'est qu'un acte symbolique d'adhésion au Christianisme et de profession extérieure, il devient inutile, et doit tomber, par conséquent, là où tout le monde étant censé chrétien personne n'a besoin de déclarer qu'il l'est. — Mais, pour naître dans une contrée ou dans une Eglise chrétienne, on ne naît pas chrétien, au sens propre du mot. Le baptême n'est pas seulement une cérémonie d'initiation, il est encore l'emblème de la régénération, le sceau des promesses et des grâces évangéliques ; il symbolise et la conversion extérieure qui ouvre l'Eglise visible, et la conversion intérieure, le renouvellement du cœur qui ouvre l'Eglise invisible en formant au dedans de nous le Royaume de Dieu ; sous ce rapport, il est aujourd'hui et il sera toujours ce qu'il fut au commencement. Il conserve sa place et sa valeur, parce qu'il conserve sa signification intime. On ne met en question sa perpétuité que parce qu'on se méprend sur sa pleine destination, méconnaissant un de ses caractères et de ses buts essentiels.

La seconde classe d'antibaptistes comprend ceux qui, dans leur opposition au formalisme, cette lèpre des Eglises, ont poussé le principe de la spiritualité jusqu'à renverser plus ou moins les observances religieuses, les pratiques du culte et les moyens

extérieurs de grâce. Tels furent autrefois les Massaliens, les Cathares, etc., chez les catholiques; tels sont aujourd'hui les Quakers chez les protestants, et, chez les grecs, les Duhobortsi, vrais Quakers de l'Eglise Russe (1). Ce n'est pas seulement le baptême que rejettent ces ultra-spiritualistes chrétiens, c'est aussi la Sainte Cène et presque toutes les ordonnances et les formes ecclésiastiques. Ils disent qu'en attachant au rite extérieur une sorte de sainteté, en le considérant comme un canal ou comme un gage de la grâce, en le rendant obligatoire et perpétuel, on méconnait le vrai caractère du Christianisme, et l'on ramène la loi cérémonielle; suivant eux, le seul baptême réel et perpétuel est le baptême du Saint-Esprit, dont le baptême d'eau fut pour un temps le garant et le symbole. Ils font remarquer que, d'après saint Pierre (I Pier. III, 21), la purification du corps n'est rien et que la purification de l'âme est tout. Ils rappellent que, selon saint Paul (Eph. IV, 5), il n'y a qu'un seul baptême, comme il n'y a qu'un seul Seigneur et une seule foi, et ils soutiennent que ce ne peut être que le baptême intérieur, dans lequel nous mourons avec Christ pour renaître avec lui à une vie nouvelle. Ils ajoutent que Jean-Baptiste annonce (Matt. III, 11) que le baptême d'eau cesserait quand viendrait le baptême d'Esprit, ou le vrai baptême chrétien. Ils insistent sur ce que l'auteur de l'Epître aux Hébreux place les baptêmes parmi les ordonnances charnelles qui devaient prendre fin, etc. (Héb. IX, 10) (2).

Ce dernier passage est évidemment relatif aux ablutions ou purifications mosaïques. Le contexte le prouve et l'emploi du pluriel (βαπτισμοι), ne permet pas non plus d'en douter. On ne peut supposer que saint Paul ait rangé le baptême, institué par

(1) *Dict. of all religions.* — Vie de *W. Allen.*

(2) Voy. Barcklay, *Apol.* — Toutes les tendances spiritualistes ou mystiques accusent celles qui le sont moins de légalisme et de judaïsme. — Cette accusation est dirigée en bien des sens par la théologie actuelle contre l'ancienne dogmatique.

Jésus-Christ, qu'il avait reçu, qu'il administrait, parmi ces ordonnances et ces pratiques charnelles et temporaires dont il parle là ; il le représente au contraire, dans son enseignement général, comme partie essentielle de l'économie évangélique, il réunit le baptême extérieur au baptême intérieur et fait de l'un le signe et le gage de l'autre, à l'exemple du Seigneur (Jean III, 5). Dans l'Epître aux Hébreux elle-même (X, 22.23), il fait une allusion manifeste au baptême en l'opposant aux cérémonies légales : « *Ayant les cœurs purifiés d'une mauvaise conscience, et le* « *corps lavé d'eau pure.* » Les termes « ῥαντισμένοι » et «λελουμένοι » étaient affectés au service lévitique ; ils désignaient, l'un la purification par le sang, l'autre la purification par l'eau. Les Juifs étaient nettoyés des souillures légales par l'aspersion du sang des victimes et ils pouvaient se présenter alors devant Dieu ; les chrétiens participent à l'aspersion du sang de Christ (εἰς ῥάντισμον αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ) (I Pier. I, 2) et ils sont faits ainsi sacrificateurs de Dieu le Père (Apoc. I, 6). Les Juifs se préparaient par des ablutions à entrer dans le Temple ou dans le Tabernacle, les chrétiens ont reçu le baptême pour être introduits dans l'Eglise. L'allusion est manifeste, et comme ces pratiques juives durèrent autant que l'économie ancienne, dont elles étaient une des lois constitutives, les pratiques chrétiennes doivent, ce semble, par analogie, durer autant que l'économie nouvelle. C'est bien le sens de ce passage et la doctrine générale de saint Paul (Voy. Rom. VI, 3 ; I Cor. XII, 13 ; Gal. III, 27 ; Col. II, 12). — I Pier. III, 21 suppose l'observance du baptême et veut prévenir les fausses idées qu'on pouvait attacher, ou qu'on attachait peut-être déjà à l'acte extérieur. — Matt. III, 11 annonce seulement la grande différence du baptême de Jean et de celui de Christ. Loin d'avoir aboli le baptême d'eau, Jésus-Christ l'a pratiqué (Jean IV, 1) et ordonné (Matt. XXVIII, 19). Le principe sur lequel on argumente ici contre la croyance et la coutume universelle est si peu fondé, que nous voyons saint Pierre baptiser Corneille et sa famille, en suite et à cause de l'effusion du Saint

Esprit sur eux (Act. X, 48). Nous ne devons pas spiritualiser le Christianisme plus que ne l'ont fait Jésus-Christ et les apôtres.

En somme, rien n'indique dans le Nouveau Testament que le baptême ne dût être qu'une institution temporaire; tout conduit au contraire à la considérer comme perpétuelle, et les premiers disciples, dépositaires de la pensée des fondateurs de l'Eglise, l'entendirent ainsi; tous les monuments historiques démontrent qu'on baptisa dès les premiers temps les personnes nées de parents chrétiens, aussi bien que les prosélytes (1).

II

Efficacité et nécessité du Baptême. — Régénération baptismale chez les Pères. — Doutes à ce sujet, relativement aux enfants, jusqu'à Thomas d'Aquin. — Vertu intrinsèque « opere operato » ou « opere operantis ». Textes sur lesquels s'appuie cette opinion. Vue inverse de celle des « Quakers ». Inspirée par les tendances panthéistes. Opposée à l'esprit du Christianisme. Démentie par l'expérience. — Le Baptême est-il de nécessité absolue ?

Quelle est l'efficacité du baptême ?

On vit se former de très bonne heure, et se répandre de plus en plus l'opinion que le baptême justifie et régénère par lui-même, qu'il ôte le péché et communique la vie de la grâce. On l'appela

(1) Il est digne de remarque que les spiritualistes extrêmes, qui réduisent à des figures les institutions sacramentelles du Nouveau Testament, aient en général voulu prendre à la lettre bien des textes où l'expression est évidemment métaphorique ou hyperbolique, comme Matt. V, 34. 39, etc. (serment, défense personnelle). Cela est spécialement vrai des Quakers. On sait combien de passages ils tirent à leurs idées propres, par un littéralisme qui en change le véritable sens. Ainsi Luc X, 4 : « *Ne saluez personne en chemin. — N'appelez personne Seigneur.* » — Les Anabaptistes présentèrent la même singularité. Zwingle en faisait déjà la remarque : « Tantôt, dit-il, ils insistent pour qu'on prenne la lettre dans le sens le « plus rigoureux, tantôt ils la rejettent entièrement. » — Union remarquable et instructive de deux extrêmes qui semblent s'exclure.

le sceau divin, l'illumination (φῶτισμος), la régénération, la nouvelle naissance (παλιγγενεσία), l'eau vivifiante, l'onction sainte, le salut, le vêtement d'immortalité, etc., etc. On n'exalta pas moins ce mystère après le Concile de Nicée; on représentait généralement l'efficace du sang de Christ et la vertu du Saint-Esprit comme unies à l'eau mystique. Cette opinion s'étendit ou grandit encore dans la controverse pélagienne. Il fut universellement admis que le baptême efface entièrement le péché, avec ses suites, et donne à tous ceux qui le reçoivent la grâce opérante et coopérante. De là la doctrine catholique que ce rite sacré détruit la coulpe et la peine, et qu'il justifie *opere operato*, contenant en lui-même la grâce comme un vaisseau et l'infusant comme le feu fait la chaleur. Cette doctrine, admise de bonne heure pour les adultes, resta longtemps exposée à des doutes quant aux enfants. On ne contestait point que le baptême les purifiât du péché originel; mais on demandait s'il leur communiquait le don de la justice qui consiste dans la charité et dans la foi. — A cette question, plusieurs répondaient négativement (ainsi Pierre Lombard). D'autres disaient que ce don supérieur leur était communiqué en puissance, ou en germe. Thomas d'Aquin enseigna qu'ils le recevaient comme les adultes. « Quia pueri, sicut adulti, in baptismo efficiuntur « membra Christi, inde necesse est quod a capite recipiant « influxum gratiæ et virtutis. » Cette opinion fut confirmée par le Concile de Vienne (1311). Nous avons vu que ces croyances étaient tellement générales et enracinées au XVIe siècle que l'Eglise anglicane et même l'Eglise luthérienne ne surent pas s'en affranchir complètement. Cependant l'opinion dominante des protestants a été que le baptême n'est, comme la Cène, que le signe, le gage, le sceau des grâces évangéliques.

Ceux qui lui croient une efficacité intrinsèque et propre, s'appuient ordinairement sur Marc XVI, 16 : « *Celui qui aura cru et qui aura été baptisé sera sauvé, mais celui qui n'aura pas cru sera condamné.* », sur Jean III, 5 : « *Si un homme ne naît d'eau*

et d'Esprit, il ne etc. », et sur Tite III, 5 : « *Il nous a sauvés... par le baptême de la régénération* (διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας), *et par le renouvellement du Saint Esprit.* » — Dans le premier de ces textes le baptême est joint à la foi comme gage de l'introduction dans l'Eglise et dans la voie du salut, mais c'est sur la foi que porte essentiellement la promesse, selon la doctrine générale du Nouveau Testament; et la dernière partie du passage le prouverait à elle seule. Le deuxième texte s'explique de la même manière; le baptême d'eau y est joint au baptême d'esprit dont il est la figure, mais c'est sur le baptême d'Esprit ou sur la régénération que le Seigneur fonde l'entrée dans le Royaume des Cieux, comme le montre l'ensemble de son discours (v. 3. 6. 7. 8); le fait externe n'est mentionné que comme une image connue du fait interne (1). Ces passages n'ont de valeur que pour établir l'obligation générale, la nécessité ecclésiastique du baptême comme institution symbolique et divine. — Quant au troisième texte, il est douteux que l'expression sur laquelle on insiste, (λουτρον παλιγγενεσίας), désigne le baptême d'eau; dans tous les cas le signe serait là pour la chose signifiée, d'après la loi commune du langage, ainsi que le démontre la phrase explicative ou complémentaire « *le renouvellement du Saint-Esprit* ».

L'opinion qui attache aux rites sacrés une efficacité intrinsèque mérite de nous arrêter un peu plus, car elle se relève au milieu de nous de divers côtés et en divers sens.

(1) Quelques commentateurs entendent ici par le Royaume des Cieux, l'économie chrétienne, l'Eglise, dont le baptême ouvre en effet la porte; interprétation trop étroite qui ne lève la difficulté d'un côté que pour la porter sur un autre, car elle rendrait la nouvelle naissance nécessaire même pour entrer dans l'Eglise extérieure. L'opinion d'Olshausen mérite d'être mentionnée par sa singularité; selon lui, l'eau désigne l'âme pénitente. « De même, dit-il, que, dans la création, l'Esprit est le principe formant et l'eau le principe formé, de même dans la nouvelle naissance, l'Esprit est le principe créateur et l'eau le principe réceptif, c'est-à-dire l'âme pénitente et purifiée, qui est en quelque sorte la mère de l'homme nouveau. » (*Comm. sur Saint Jean*).

Nous pouvons dire d'emblée qu'elle est peu en harmonie avec la doctrine générale et l'essence même de l'Évangile. Le Nouveau Testament rapporte directement le salut à la foi et à la conversion, et la foi, la conversion, la création nouvelle à l'Esprit de Dieu ou à sa parole; frappant à ses racines le formalisme pratique comme le formalisme dogmatique, il va droit aux dispositions intérieures et dépouille de toute efficacité propre les ordonnances et les observances les plus saintes. Les bénédictions attachées à la prière, par exemple, le sont non à l'acte, mais au sentiment qui l'inspire ou qu'il respire; et ce qui est vrai de la prière, l'est certainement de tout le culte. Sans doute, le sacramentalisme protestant, quel qu'il soit, fait toujours profession de repousser l'*opus operatum*. Ainsi, la vertu salutaire du baptême, il la fait résider moins dans le rite lui-même que dans le rapport où il place avec l'Eglise mystique, corps de Christ, sanctuaire du Saint-Esprit, tabernacle de Dieu au milieu des hommes. Mais ce point de vue, outre qu'il est difficile de le justifier, a encore quelque chose de trop formel, et par conséquent de trop formaliste. Quand on regarde à l'esprit vital de l'Evangile, à son fond réel et essentiel, on ne peut croire que le don de Dieu en Jésus-Chrit soit ainsi solidaire d'une institution et d'une pratique extérieure, toute vénérable qu'elle est. On sent là une erreur du même genre que celle qui lie les attributions et les vertus du ministère à l'imposition des mains ou à la *succession apostolique*.

Saint Pierre dit à peu près du baptême (I Pier. III, 21) ce que saint Paul dit de la circoncision (Gal. V, 6; I Cor. VII, 19, etc.); et, ce semble, à bon droit, car si le baptême symbolise la conversion, la circoncision avait le même sens (Deut. XXX, 6; Rom. II, 28. 29); si le baptême est le sceau de la promesse (Act. X, 47), la circoncision l'était aussi (Rom. IV, 16). Saint Paul fait tout à la fois de la circoncision et du baptême une figure de l'œuvre de Christ en nous. « *C'est en lui*, dit-il, *que vous avez été circoncis, d'une circoncision faite sans*

main et qui consiste à dépouiller le corps des péchés de la chair, ce qui est la circoncision de Christ; ayant été ensevelis avec lui par le baptême, dans lequel vous êtes aussi ressuscités avec lui » (Col. II, 11. 12). Cette sorte d'identification des deux sacrements dit tout à elle seule, personne n'attribuant au premier les effets mystérieux qu'on cherche dans le second; le symbolisme de l'un constate celui de l'autre. Par delà toutes les distinctions qu'on peut faire, le rapport établi par saint Paul reste significatif et décisif. Et puis l'expérience montre que les grâces évangéliques ne sont pas sous la dépendance qu'on suppose; car elles font fréquemment défaut chez les baptisés et elles agissent en bien des cas chez les non-baptisés (Quakers, Baptistes). Je sais qu'on pare par divers moyens aux conséquences de ce fait; mais il ne me paraît pas qu'on y échappe complètement.

Il en est un autre auquel on regarde trop peu. Jésus-Christ trouva le baptême établi (prosélytes, Jean-Baptiste) et considéré universellement comme un simple symbole de purification ou d'initiation. Tout indique qu'il lui laissa sa signification et sa fin convenues, en en étendant la portée. Il baptisait ou l'on baptisait en son nom (Jean III, 26; IV, 1); lorsque l'œuvre de la rédemption n'étant pas accomplie, l'*Esprit n'était pas encore* (Jean VII, 39), suivant une expression sur laquelle s'appuie l'opinion que nous avons devant nous, lorsque n'étaient pas ouvertes, par conséquent, ces sources de la grâce et de la vie où elle fait communiquer par le baptême chrétien. Eh bien! il n'est dit nulle part que ce baptême différait essentiellement de celui qui suivit la constitution définitive de l'Eglise après la passion et l'ascension du Sauveur, ni que ceux qui l'avaient reçu aient dû recevoir l'autre et qu'aucun d'eux l'ait reçu en effet. A la Pentecôte, les seuls baptisés sont les convertis de ce jour. Or, si le vrai baptême chrétien tirait son efficacité interne de cette grande effusion du Saint-Esprit d'où naquit le Royaume de Dieu ici-bas, avec ses puissances restauratrices, avec ses saintes et célestes prérogatives, il semble que les anciens croyants,

ceux du moins qui n'avaient point participé aux dons de ce jour, auraient dû être appelés ou recourir d'eux-mêmes à ce baptême nouveau, auquel serait suspendu le trésor des charismes spirituels. Mais non ; le premier leur suffit. Le seul baptême qui ait été renouvelé est celui de Jean, parce qu'il n'était que préparatoire (Act. XIX, 1-7).

C'est une donnée tout à la fois historique et dogmatique, qui mérite d'être notée. Elle prouve que si, lorsque *tout fut accompli*, le baptême prit, avec tout le reste, une signification plus profonde et plus haute, il n'en demeura pas moins ce qu'il était déjà, c'est-à-dire foncièrement symbolique. N'en ôtons rien de ce qu'y mettent les Livres, mais n'y ajoutons rien. Ne faisons ni du baptême ni de la Cène « des cérémonies vaines et sans effet » ; Dieu y est avec ses miséricordes, Jésus-Christ y est avec ses grâces ; mais n'en faisons pas non plus des énergies occultes, espèces de médiateurs dont dépendraient les dons divins. Tenons-nous à égale distance de ces théories extrêmes, dont les unes les évident jusqu'à les réduire à de pures formes, qu'elles feraient volontiers disparaître de l'Eglise, tandis que les autres les divinisent et les idolâtrent, par un réalisme plein d'illusions. Prenons-les tels que les fait la révélation, avec les bénédictions qu'ils nous portent comme avec les obligations qu'ils nous imposent ; mais ne dépassons pas l'attestation biblique sous prétexte d'en pénétrer ou d'en rehausser le mystère, car rien n'est sûr au delà de ce qu'elle donne formellement.

Dans ce fait divin du Royaume des Cieux reconquérant la Terre par les puissances rédemptrices émanées de l'incarnation, de la passion et de l'ascension du Seigneur, dans ce fait qui touche à l'éternel et à l'infini, il y a mille aspects qu'on peut exprimer par mille images, et chaque direction théologique relevant le côté auquel correspond son idée propre, il naît de là des conceptions différentes, toutes appuyées originairement sur un fond vrai, mais susceptibles de s'égarer en se développant, et en substituant au réel un pur idéal.

Le sacramentalisme, objet de ces remarques, est l'antipode du quakerisme. Quoique mystiques l'un et l'autre, ils le sont en sens inverse. L'erreur vient de ce qu'on s'attache trop exclusivement ici aux passages qui relèvent le signe, là à ceux qui l'abaissent, pour faire ressortir la chose signifiée. C'est la misère de l'esprit humain de ne pas savoir embrasser l'ensemble des faits ou des principes, d'exagérer en isolant et de fausser en exagérant.

La tendance réaliste a communément son origine dans la confusion des deux fins du baptême, ou de son effet subjectif et de son effet objectif. Comme il ouvre *ipso facto* l'Eglise visible, le Royaume des Cieux sur la terre, on en est venu à croire qu'il ouvre de la même manière l'Eglise invisible, le Ciel proprement dit; oubliant que le baptême administré par l'homme à l'homme n'est jamais que le baptême d'eau. Toujours, le cœur naturel incline à remplacer le fond par la forme. Ainsi les Israélites ramenaient partout l'*opus operatum* (Voy. pour les sacrifices Es. I et LXVI, pour la circoncision Rom. II, 28.29). C'est la disposition que les prophètes, le Seigneur, les apôtres leur ont le plus vivement reprochée. Elle s'est reproduite, sous d'autres apparences et dans d'autres conditions, au sein du Christianisme.

Mais aujourd'hui, il importe de le redire, la tendance réaliste dérive de causes plus hautes, et par cela même plus redoutables. Elle a sa racine ou sa raison principale dans les idées que sème de toutes parts l'idéalisme panthéistique des successeurs de Kant : idées, ici conscientes, là inconscientes, respirées, pour ainsi parler, dans l'atmosphère intellectuelle de l'époque et circulant comme des principes axiomatiques, que chacun étend ou restreint à son gré, mais dont presque tout le monde subit plus ou moins l'empire. Le réalisme sacramentel et le réalisme ecclésiastique, à la fois facteurs et produits l'un de l'autre, vont se greffer sur cette « humanisation du divin », formule magique qui a paru un moment tout expliquer. Sous ce prisme, à travers lequel tout s'envisage, on se représente l'Eglise comme un

organisme que l'Esprit de Dieu ou l'Esprit de Christ se crée sur la terre, où le baptême incorpore et rend participant de la nature et de la vie divine. Ces vues, indéfinies mais attrayantes par la lumière qu'elles semblent jeter sur ces sujets mystérieux, par l'appui que leur prête l'esprit du temps, et par celui qu'elles croient trouver dans certaines expressions scripturaires, se rencontrent à peu près partout, à des degrés et en des sens divers. Le haut-supranaturalisme s'en pare ou s'en couvre aussi bien que le haut-rationalisme. Il est clair qu'elles ne valent qu'autant que la métaphysique dont elles dérivent. Or, cette métaphysique, qui perd son prestige dans le domaine de la philosophie, se maintiendrait-elle dans le domaine de la théologie, avec la lueur factice qu'elle paraît répandre sur les mystères chrétiens ?

Quoi qu'il en soit, on ne saurait trop surveiller ce nouveau sacramentalisme, dans lequel trempe la pensée du jour, et qui peut entraîner des conséquences sérieuses. S'il cherche à se faire un fort du caractère d'institution divine que nous avons vu ressortir de la notion scripturaire de l'Eglise, ce n'est qu'en outrepassant la donnée de la révélation et en la changeant par cela même. La distance est grande entre le fait biblique dans son indétermination, et ces hypothèses de l'immanence de Dieu, de l'incarnation continue de Christ, de l'effusion éternelle de son être et de sa vie dans la communauté chrétienne, où l'Esprit est en quelque sorte contenu comme dans un vase et d'où il s'épanche par le canal des sacrements. Encore une fois, du fait biblique à ces interprétations ou à ces images qu'on s'en forme, il y a loin et fort loin. Nous devons nous tenir au fait, sans plus ni moins, sans le rendre solidaire ni de la conception déistique, ni de la conception panthéistique, visiblement inspirées l'une et l'autre par des doctrines étrangères.

Un mot encore. Nous avons maintenu l'efficacité mystique du baptême; nous avons parlé de grâces, de bénédictions spirituelles qui y sont attachées, en rejetant comme antiévangélique

l'opinion socinienne. Si l'on nous demandait quelles peuvent être ces bénédictions et ces grâces en dehors d'un certain degré de sacramentalisme, nous répondrions par les promesses de l'institution, sans prétendre déterminer la manière dont elles se réalisent, la révélation ni l'observation ne donnant rien de positif à cet égard. Il en est du baptême des adultes comme de la Cène, où les opérations de l'Esprit, quoique positives et presque sensibles, nous demeurent cachées. Quant au baptême des enfants, nous ne comprenons pas quelle en peut être l'action. Mais comprenons-nous mieux la bénédiction de Jésus-Christ quand il leur imposait les mains, ou celles qu'attire la prière que nous faisons en leur faveur? Et à cause de cela, nous abstenons-nous de cette intercession ou doutons-nous qu'elle soit exaucée par Celui qui l'a prescrite?

Sur ces *mystères du Royaume des Cieux*, allons jusqu'où va la révélation et arrêtons-nous où elle s'arrête. Sachons laisser à Dieu quelques-uns de ses secrets. A cet égard, et à mille autres, la science, comme la piété, a besoin d'apprendre à *marcher par la foi.*

Le baptême est-il de nécessité absolue?

Cette question dépend de la précédente. Si les grâces de la justification et de la régénération sont attachées au baptême, s'il en est le canal ou l'instrument, s'il les communique par une vertu qui lui soit propre, alors il est d'une nécessité absolue; si au contraire il n'est que le signe, le sceau, le gage de ces grâces, alors il n'est nécessaire que d'une nécessité de précepte et de moyen, toute son importance vient de l'institution divine. Il est obligatoire pour l'Eglise; mais comme on n'est pas sauvé par lui, on peut aussi être sauvé sans lui.

La croyance de la nécessité du baptême pour le salut s'étendit avec celle de son efficacité intrinsèque. On considéra ceux qui mouraient sans le recevoir comme restant sous la condamnation, ou du moins comme privés à jamais des félicités célestes; seulement on apportait à cette doctrine des restrictions plus ou

moins étendues, des exceptions plus ou moins nombreuses. On inventa les *limbes* des enfants; on supposa que le martyre, ou baptême de sang, tenait la place du baptême d'eau; on fit entrer en ligne de compte le cas d'impossibilité matérielle, etc., etc... La foi à la vertu salutaire de ce rite fut cause, tantôt qu'on regarda comme un crime de le retarder, tantôt qu'on le renvoya jusqu'à l'heure de la mort. La plupart de ces idées, avec la doctrine qui leur sert de base, sont restées dans l'Eglise romaine; à peu près universellement tombées dans les Eglises protestantes, elles s'y relèvent çà et là, avec une sorte de sacramentalisme et de traditionalisme mystique.

III

FORMES DU BAPTÊME. — **(Question du Baptisme). — Doit-on baptiser par « immersion » ou par « effusion » ? — Importance attachée à la question par les Baptistes, qui pourtant ne voient dans le sacrement qu'un symbole. Leurs arguments : 1° exégétique ; 2° historique ; 3° dogmatique.**

Doit-on baptiser par immersion ou par effusion?

De nos jours, les baptistes (antipédobaptistes, autrefois anabaptistes) ont donné beaucoup d'importance à cette question, qui devrait en avoir si peu au sein du Christianisme, religion de l'esprit, non de la lettre, et dans des Eglises où l'on ne considère les sacrements que comme des symboles. On concevrait encore cet attachement servile à la forme du rite et à son mode d'administration chez les personnes qui font du baptême le canal de la grâce, l'instrument du Saint-Esprit, car elles devraient craindre de fermer ou d'obstruer cette source du salut en altérant l'institution primitive. Mais ce n'est pas de ce côté que viennent les scrupules, c'est de la part de ceux qui élèvent le plus le principe de la liberté et de la spiritualité chrétienne. Ce ne sont pas les catholiques, les puseystes, les confessionalistes que nous rencontrons ici, ce sont des hommes qui sous tous les

rapports, à part celui-là, se montrent les adversaires les plus prononcés du cérémonialisme. Les baptistes sont au nombre des chrétiens qui ont banni avec le plus de rigidité le rituel du culte (1).

Les baptistes posent l'immersion comme essentielle et obligatoire. Elle est à leurs yeux la forme divinement établie et absolument nécessaire; là où elle manque, là n'est pas le vrai baptême, de la même manière que dans les principes du catholicisme et du haut anglicanisme, il n'y a pas de véritable ordination là où n'existe pas la succession apostolique des pasteurs: c'est-à-dire que des deux parts on arrive à faire dépendre le Christianisme tout entier d'une pure formalité extérieure; ces deux tendances extrêmes, si opposées à tant d'égards, ne se doivent rien sous ce rapport-là. — Le principe des baptistes sur ce point, si secondaire en apparence, les a conduits à des conséquences d'une infinie gravité : 1° Les baptistes rigides considèrent les membres des autres communions chrétiennes comme n'étant pas réellement baptisés, par cela seul qu'ils n'ont pas été immergés. 2° Ils les regardent comme en dehors de l'Eglise de Christ et ne croient pas pouvoir communier avec eux. 3° Ils accusent toutes les versions de la Bible, autres que les leurs,

(1) Du reste, on peut remarquer ailleurs de pareilles anomalies. Ainsi, par exemple, nous avons en France deux Sociétés bibliques, dont l'une (la Société biblique de Paris) retient les Apocryphes, tandis que l'autre (la Société biblique de France) les rejette. Il semblerait que de ces deux associations, c'est la première qui doit s'occuper spécialement de la dissémination des Ecritures parmi les catholiques, puisque les catholiques considèrent les Apocryphes comme faisant partie du Canon. Or, il arrive précisément le contraire. La Société qui admet les Apocryphes s'interdit toute action directe sur les catholiques, et celle qui s'adresse surtout aux catholiques s'interdit absolument la propagation des Apocryphes, soulevant elle-même l'accusation de ne répandre que des Bibles falsifiées ou tronquées. — Rien de plus inconséquent qu'une certaine logique; rien de plus contraire aux vrais principes que certaines exagérations de scrupules. (Là s'applique la maxime que « la petite morale tue la grande », et cette autre, que « la forme emporte le fond ».)

d'être inexactes, au moins dans l'article du baptême, et c'est une des principales raisons pour lesquelles ils ont formé des Sociétés bibliques distinctes. A eux seuls, disent-ils, de répandre la pure parole de Dieu! Ainsi, un fait sans importance réelle quant au fond vital du Christianisme, a pris peu à peu d'immenses proportions, au point de vue dogmatique comme au point de vue ecclésiastique et pratique. Il faut se rappeler sa relation avec d'autres questions pour comprendre le zèle extrême que les baptistes mettent à le défendre et l'esprit de séparatisme et de prosélytisme qu'il leur inspire.

Les baptistes s'appuient sur les raisons suivantes : — 1° Le verbe βαπτίζω, dans sa signification propre et son acception commune, marque l'immersion (argument *exégétique*). — 2° Jean baptisait par immersion, ainsi firent les apôtres, ainsi fit l'Eglise des premiers siècles, ainsi font les Grecs actuels (argument *historique*). — 3° Les allusions au baptême que nous trouvons dans le Nouveau Testament (Rom. VI, 3-5 ; Col. II, 12), ne permettent pas de douter qu'il ne s'administrât alors de cette manière (argument *dogmatique*).

Il serait trop long d'entrer dans les détails d'une discussion que les controverses modernes ont faite si vaste et si compliquée, surtout en Angleterre et aux Etats-Unis, j'en indiquerai seulement les traits et les résultats généraux.

1° *Argument exégétique.* — Sur le premier point, l'erreur des baptistes consiste à conclure de ce que βαπτίζω a quelquefois le sens auquel ils tiennent (II Rois V, 14), qu'il l'a nécessairement et toujours. — Or, il est des cas où il ne l'a pas; ainsi Marc VII, 4 : « *Et quand ils reviennent de la place publique, ils ne mangent point sans s'être lavés* (ἐάν μὴ βαπτίσωνται) » ; Luc XI, 38 : « *Mais le pharisien le voyant s'étonnait de ce qu'il ne s'était pas lavé avant le repas* (ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη) » ; (cf. I Cor. X, 1. 2). Dans ces textes, l'effet de l'immersion ne se montre pas ou n'existe pas. La pensée saillante est celle d'*ablution*, de *lustration*, de *purification*, de quelque manière et sous quelque forme

qu'elle s'accomplisse. Aussi l'auteur de l'Epître aux Hébreux désigne-t-il sous la dénomination générale de βαπτίσμοι les diverses ablutions légales (Héb. IX, 10).

Cette acception large et spirituelle du terme en est l'acception religieuse, et spécialement l'acception chrétienne. Dès lors, l'idée dominante qu'il exprime, l'idée essentielle et fondamentale, l'idée propre est celle de *purification*; celle d'immersion, quand elle s'y rencontre, n'est qu'accessoire et accidentelle. (De même chez les Pères, le baptême de *sang* et de *larmes*, où la purification est la seule chose qu'on pût avoir en vue). L'important, c'est l'acte symbolique, ce n'est pas sa forme, parce que tout dépend, en réalité, non de la cérémonie elle-même et de la manière dont elle s'administre, mais de la disposition intérieure qu'on y porte et de la grâce qui y est attachée. Les mots βαπτίζω et βαπτίσμα sont employés dans le Nouveau Testament en un sens très étendu. L'envoi du Saint-Esprit est appelé un baptême Matt. III, 11 : « *Il vous baptisera du Saint-Esprit et de feu.* » Or, le Saint-Esprit est partout représenté comme répandu, versé (ἐκχομενος) (Act. II, 17. 23) (Cf. Joël II, 28; Ezéch. XXXV, 25), ce qui conduit à l'effusion et non à l'immersion. Et si l'effusion caractérise le baptême d'Esprit, il semble qu'il doit ou qu'il peut du moins en être de même pour le baptême d'eau, qui est le symbole du premier.

Le premier argument des baptistes n'a donc pas la valeur qu'ils lui attribuent.

2° *Argument historique.* — Sur le deuxième point, nous reconnaissons que l'immersion (et la triple immersion) a été la forme ordinaire du baptême dans les premiers siècles. « Notre Sauveur, « dit Tertullien, commande aux Apôtres de baptiser au nom du « Père et du Fils et du Saint-Esprit, non pas au nom d'une « seule personne, car nous ne sommes pas plongés une fois « dans l'eau, mais trois fois, une fois à la prononciation de « chaque nom (1). ». Un des *Canons apostoliques* ordonne que

(1) *Adv. Praxeas,* 26.

l'évêque ou le prêtre qui néglige la triple immersion soit déposé. Cette triple immersion est mentionnée aussi par Jérome, Basile, Chrysostôme, etc.. D'autres permettaient et pratiquaient l'immersion simple, en se fondant aussi sur des idées dogmatiques. « Avec une foi identique, dit Grégoire le Grand, des usages « différents dans l'Eglise ne blessent pas. Ainsi, comme il n'y a « qu'une seule essence divine en trois personnes, on n'est point « blâmable de plonger l'enfant dans l'eau une seule fois ou « trois fois; car de même que par les trois immersions on repré- « sente les trois personnes, de même par l'immersion simple on « représente l'unité de l'essence. ». L'auteur le plus ancien qui parle du baptême par effusion comme d'une pratique commune, est Gennade de Marseille, au ve siècle, qui dit que de son temps, dans la Gaule, on employait indifféremment l'effusion ou l'immersion. Au VIIIe siècle l'effusion fut généralement adoptée dans l'Eglise occidentale, sans l'être pourtant universellement. Erasme nous apprend qu'à l'époque où il vivait tandis qu'on aspergeait en Hollande, on immergeait en Angleterre, comme continue à le faire l'Eglise d'Orient. Pendant longtemps l'effusion se répétait aussi trois fois (concile d'Angers au IIIe siècle).

Mais peut-on conclure de là que l'immersion soit la forme primitive absolue et, par suite, la forme obligatoire du baptême, la seule que les fondateurs du Christianisme aient employée et la seule légitime? On a nié qu'elle ait été pratiquée dans aucun des cas du Nouveau Testament. Et s'il est difficile de ne pas la voir dans quelques passages comme Matt. III, 6. 16; Jean III, 23; Act. VIII, 36, il est tout aussi difficile, pour dire le moins, de la supposer dans d'autres, comme Act. II, 41 (les 3.000) et X, 48 (Corneille) et XVI, 30-33 (geôlier de Philippes). Il est plus que probable qu'attachant peu d'importance au mode extérieur du rite, on le modifiait alors selon la nécessité des circonstances; les faits semblent l'indiquer, et l'on peut d'ailleurs le conclure du principe de spiritualité qui domina la conduite, aussi bien que la doctrine des premiers prédicateurs de la foi, et

qui frappait jusqu'aux apparences de formalisme et de cérémonialisme (Jean IV, 2; I Cor. I, 17). Ce n'était pas Jésus-Christ qui baptisait, c'étaient ses disciples. « *Ce n'est pas pour baptiser* « *que j'ai été envoyé*, dit saint Paul, *mais pour prêcher l'Evan-* « *gile*. » Evidemment, dans l'esprit du Christianisme, ce n'est pas à la vertu ou à la forme du rite qu'il faut regarder, c'est à la puissance de la Parole et de la grâce, par conséquent aux dispositions d'esprit et de cœur. On comprend aisément qu'on ait peu à peu supposé à l'immersion une vertu particulière, à mesure que le pur esprit de l'Evangile s'altère dans l'Eglise et qu'on cherche une mystérieuse efficacité à toutes les pratiques religieuses. Cependant, à l'époque même où l'immersion était environnée du respect le plus profond et le plus général, elle souffrait encore des exceptions. On en dispensait, par exemple, les prisonniers, les malades (κλινικοι) et autres. Constantin fut baptisé par aspersion; Clovis par effusion. Ce baptême était universellement tenu pour valide (1). Toutefois, on lui attribua pendant un temps moins d'efficacité et de sainteté qu'au baptême où l'on « était lavé en entier de l'eau du salut (2) ». On distinguait par le nom de « κλινικοι » ceux qui l'avaient reçu et on les excluait des ordres sacrés. Cela s'explique par les idées de l'époque. Mais le fait reste toujours, en preuve que l'immersion n'avait pas été posée dès le principe comme nécessaire et obligatoire, puisqu'on s'en écartait en certains cas. En outre, aux époques mêmes où elle était le plus exaltée, le caractère dominant et constitutif du rite, dans la doctrine ecclésiastique, est celui de *purification*, ainsi que dans le Nouveau Testament. Quelque attaché qu'on soit à la forme extérieure, c'est de la signification mystique qu'on se préoccupe surtout. Le baptême est appelé λουτρον, καθαρισμος, αγνισμος, etc., *purgatio*, *lavatio*, etc. C'est par là que les Pères expliquent le baptême du Saint-Esprit, le

(1) Cyprien. *Ep*. 69.
(2) *Id*. *Ibid*.

baptême des larmes, le baptême de sang, et une foule de textes de l'Ecriture. Et c'est de cette vue fondamentale, restée toujours dans l'Eglise, qu'est venue la pratique générale de l'Occident, où l'effusion a remplacé peu à peu l'immersion ; car, dès qu'on fait de la purification le point essentiel et central, la forme perd son importance ; elle peut se modifier sans inconvénient, selon les temps, les lieux, les personnes. La seule chose nécessaire est le caractère sacramentel de la cérémonie, et, dans le monde occidental, elle le conserve pour ceux-là mêmes qui y attachent les plus hautes influences salutaires (catholiques).

3° *Argument dogmatique*. — Les baptistes insistent en s'attachant à des passages tels que Rom. VI, 3. 4. et Col. II, 12. Là, disent-ils, le mode du baptême est formellement donné, en même temps que son sens intérieur et son but spirituel : le baptisé est représenté comme *enseveli avec Christ* et *ressuscité avec lui* ; cela ne pouvant s'entendre que de l'immersion, prouve, sans réplique, qu'elle était alors universellement pratiquée et, par cela même, divinement établie. « J'apprécie si fort la preuve « fournie par ces textes, dit Carson (1), que je les regarde « comme pleinement décisifs. Dieu nous y donne lui-même « l'explication de son ordonnance. »

Quand il serait positif (et il ne l'est pas) que le fait de l'immersion est là attesté, tout ce qui en résulterait c'est que saint Paul a pris, parmi les pratiques alors usitées, celle qui rendait plus sensible cette mort du vieil homme et cette naissance de l'homme nouveau, effet nécessaire de l'union avec Christ par la foi ; il ne s'ensuivrait nullement qu'il la déclare indispensable et obligatoire, en la faisant seule légitime. Il ne dit pas un mot de cela. Et l'esprit des passages cités, comme l'esprit général de l'Evangile, ne permet pas de lui supposer une telle doctrine. Que veut-il établir Rom. VI. 3.4 ? C'est l'incompatibilité de la justification avec la persévérance dans le mal. Et il le fait en

(1) Théolog. des Etats-Unis.

montrant que la foi justifie et régénère tout ensemble, parce qu'en faisant participer spirituellement à la mort de Christ, elle fait participer aussi à la résurrection et jette dans l'âme les racines de la vie céleste. Voilà le fond de sa pensée et le fort de son argument, qui revient chez lui à des points de vue très divers (Eph. II, 1-7; Col. III, 1-4). L'allusion au baptême n'est qu'accessoire; c'est une simple image.

L'interprétation baptiste fait porter toute la force de la déclaration sur le rite extérieur ou même sur la forme. Il est inutile de dire combien de telles vues sont peu en harmonie avec l'esprit du Christianisme. Elles auraient quelque couleur dans l'opinion que les sacrements possèdent une vertu intrinsèque et qu'ils versent d'eux-mêmes la grâce dans les âmes; car alors la forme pourrait emporter le fond. Mais les baptistes professent hautement à cet égard les principes de la Réformation.

En dernier résultat, le Nouveau Testament ne prescrit rien, ni directement ni indirectement, sur le mode du baptême; ainsi qu'on pouvait s'y attendre d'après la nature toute spirituelle du Christianisme. Le sens et le but de l'acte sont l'essentiel, la forme est en soi indifférente (Jean XIII, 9; Rom. XIV, 17). L'Evangile étant destiné à conquérir le monde entier, ses rites obligatoires ont dû être établis de manière à pouvoir s'accomplir dans tous les temps et dans tous les lieux. Que l'immersion ait été pratiquée dès l'âge apostolique, nous l'accordons sans peine; mais plusieurs faits indiquent que l'effusion le fut également, et c'est à cause de cela qu'elle s'est toujours conservée, malgré les opinions superstitieuses des âges suivants.

Il est triste que, par des scrupules excessifs, on introduise ainsi le cérémonialisme dans l'Eglise en rompant la communion des disciples. On s'appuie sur un principe infiniment recommandable en soi : le respect des coutumes primitives, l'imitation des temps apostoliques; mais 1° il est plus que douteux, nous l'avons vu, que ce principe soit applicable ici, puisque tout semble démontrer que le baptême s'administra, au commence-

ment, des deux manières; 2° quand il n'en serait point ainsi, c'est l'esprit de l'exemple des apôtres, comme de l'exemple de Jésus-Christ, qu'il faut suivre, ce n'est pas la lettre ou la forme extérieure. L'imitation servile est en désharmonie avec les tendances du Nouveau Testament, qui prescrit à la fois la liberté et la fidélité. La plupart des baptistes le reconnaissent, en dehors des préoccupations de la controverse. Ils s'écartent de l'institution primitive de l'eucharistie (les apôtres la reçurent après le repas, assis ou couchés); ils négligent l'ablution des pieds (Jean XIII, 15), l'onction des malades (Jacq. V, 14), les agapes, le baiser fraternel (Rom. XVI, 16). Ils ne se font pas scrupule de manger du sang ou des viandes étouffées (Act. XV), de porter les cheveux longs ou courts (I Cor. II, 10), etc., etc., quoiqu'on ait sur ces points des préceptes et des exemples tout ensemble (1).

La forme du baptême, comme celles de la Sainte Cène et du Culte, tombent sous la juridiction de l'Eglise. Ce sont là des points qu'elle doit régler par son pouvoir disciplinaire, et c'est une obligation pour les fidèles de se soumettre à ses ordonnances, aussi longtemps qu'elles ne blessent pas la conscience chrétienne et qu'elles ne compromettent nullement la foi et la vie spirituelle. Car il y a une limite, et nous l'avons posée ailleurs, au delà de laquelle la tolérance deviendrait une infidélité, et la soumission aux hommes une révolte contre Dieu. Ainsi, par exemple, je puis prendre indifféremment dans la Sainte Cène du pain sans levain ou du pain levé; je puis la recevoir debout dans une église presbytérienne, ou à genoux dans une église anglicane, tandis que je ne pourrais consentir à adorer le sacrement avec les catholiques. On a, sans doute, le droit de combat-

(1) Du reste, quelques petites sectes ont cru obligatoire de rétablir ces anciens usages (Sardemaniens, Baptistes écossais, etc.). C'est là, en effet, que conduit le principe de l'imitation rigoureuse des pratiques apostoliques; mais c'est par là aussi qu'il se jugerait lui-même, s'il n'était jugé déjà par l'esprit général du Nouveau Testament.

tre les ordonnances ecclésiastiques qu'on juge mauvaises pour les faire modifier ou changer, mais tant que l'Eglise les maintient et qu'elles ne touchent point aux choses essentielles, on doit les observer. C'est, je crois, le vrai principe chrétien en cette matière. — On pourrait, du reste, en faveur des consciences faibles, suivre ici la règle prescrite par saint Paul relativement aux viandes et aux fêtes (Rom. XIV et XV). Pourquoi nos Eglises, dans l'intérêt de la paix et de l'union, n'accorderaient-elles pas l'immersion à ceux qui tiennent à cette forme, s'ils consentaient, comme ils le devraient, à ne la demander que pour eux et à ne point condamner ceux qui la considèrent comme indifférente, s'ils la pratiquaient sans vouloir l'imposer, usant envers les autres du support qu'on aurait à leur égard ?

IV

PÉDOBAPTISME. — **Autorisé par le même principe qui autorise le multitudinisme : 1° argument dogmatique ; 2° argument historique : *a)* pris des circonstances et des indications apostoliques (Textes) ; *b)* pris de la tradition (Tertullien, Cyprien, Origène, Augustin, etc.). — Réponse aux objections. — L'importance attachée à cette question tient aux discussions sur la constitution de l'Eglise. — Autres questions se rattachant au baptême.**

Doit-on, ou peut-on baptiser les enfants ? Cette question, que les préoccupations ecclésiastiques de nos jours rendent si grave, est déjà résolue pour nous, d'après l'un des caractères ou des éléments constitutifs de l'Eglise. Nous avons vu que, par sa base supramondaine, l'Eglise peut être *multitudiniste*, et que, par sa destination, elle doit l'être. Elle l'est dans les paraboles qui la prophétisent : elle le fut dans sa formation, s'ouvrant à qui voulut entrer (Act. II) ; elle le fut dans sa composition première (Epîtres). Or, du multitudinisme, le pédobaptisme. Aussi les adversaires de ce dernier le sont-ils également du premier.

Mais examinons la question au point de vue sous lequel elle est ordinairement envisagée et discutée. — Le Nouveau Testament n'a non plus rien de formel sur ce point; et ce silence même était un enseignement si l'on avait su le comprendre. — Tertullien condamne le pédobaptisme; ainsi firent plus tard les Manichéens ; dans le Moyen Age, les Pétrobussiens et certains Albigeois ; et à la Réformation, les Anabaptistes; ainsi font aujourd'hui les Baptistes, dans leurs diverses directions théologiques et ecclésiastiques. — L'opinion contraire a universellement prévalu. Parmi les arguments sur lesquels on la légitime, nous en indiquerons seulement deux, l'un dogmatique, l'autre historique.

1° *Argument dogmatique.* — La circoncision, signe d'admission chez le peuple ancien, sceau de la justice qui vient de la foi (Rom. IV, 11 ; Gal. III, 17. 18), symbole de la régénération (Deut. XXX, 6 ; Jér. IV, 4 ; IX, 26 ; Rom. II, 28. 29), dont le sens spirituel était à tous ces égards le même que celui du baptême, qui l'a remplacée (Col. II, 11), la circoncision était donnée aux enfants ; n'est-il pas naturel d'en conclure que les enfants peuvent et doivent recevoir aussi le baptême ? Le raisonnement analogique conduit là manifestement. — On dit, il est vrai, que le Nouveau Testament lie la foi au baptême (Marc XVI, 16 ; Matt. XXVIII, 19) (1). Mais, pour les adultes, il en était

(1) Les Baptistes insistent particulièrement sur ce dernier texte où ils font remarquer que le Seigneur prescrit d'abord d'*enseigner* et ensuite de *baptiser*. Mais, nous l'avons vu, μαθητεύσατε, qu'on traduit par *enseignez*, signifie proprement : *faites de toutes les nations des disciples*, en d'autres termes, appelez-les au Christianisme, convertissez-les. Nous pouvons distinguer ces trois préceptes, dans l'ordre du Seigneur : 1° attirez les hommes à la foi ou, selon l'expression de saint Marc, prêchez l'Evangile, la Bonne nouvelle, à toute créature ; 2° introduisez-les dans l'Eglise par le rite d'initiation ; 3° instruisez-les ensuite plus en détail des doctrines chrétiennes (v. 20). « *Convertissez* (μαθητ...) toutes les nations les *baptisant*... et leur *enseignant* à garder tout ce que je vous ai commandé. » — Ce texte n'a rien, au fond, de ce qu'en tirent les Baptistes.

de même de la circoncision. Cela n'en excluait pourtant pas les enfants. — Ce qu'on ajoute, que le baptême administré aux enfants n'a ni sens, ni but, ni effet, pouvait se dire également de la circoncision, et cependant la circoncision des enfants était ordonnée. — Si l'on insiste, en s'appuyant sur ce qu'il n'existe pas de pareil précepte pour le baptême, nous répondrons que c'est assez que cet ordre n'ait point été formellement révoqué pour légitimer l'induction qu'en a tirée l'Eglise universelle; il demeure comme preuve que les enfants peuvent être admis dans l'Alliance ou dans l'Eglise de Dieu par le rite nouveau, comme ils l'étaient par le rite ancien, et que leur âge ne crée pas les empêchements dirimants dont on parle.

2° *Argument historique.* — Mais plaçons-nous au centre des idées et des coutumes au milieu desquelles vivaient les apôtres pour essayer de comprendre comment ils entendaient le commandement : « *Allez... amenez à moi toutes les nations, etc.* » (Matt. XXVIII, 19). Les apôtres étaient Juifs; les enfants des Juifs étaient circoncis; ceux des prosélytes, alors très nombreux, l'étaient en même temps que leurs pères, et non seulement ces prosélytes étaient circoncis avec leurs enfants en entrant dans le Judaïsme, mais ils étaient de plus baptisés les uns et les autres. Ces faits, universellement connus et respectés, ne conduisaient-ils pas les premiers évangélistes et les premiers croyants, tous judéo-chrétiens, à considérer le sacrement de la Nouvelle Alliance comme appartenant aussi aux enfants, lorsqu'aucune explication contraire n'était donnée, lorsque surtout divers traits de l'enseignement du Sauveur indiquaient qu'il voulait ouvrir à l'enfance son Royaume ou son Eglise (Matt. XIX, 13.14; Marc X, 13.14; Luc XVIII, 15.16). Ces petits enfants (βρέφη, selon saint Luc), que Jésus appelle à lui, ne pouvaient certes comprendre sa parole (ce qui fait tomber l'objection principale dirigée contre le pédobaptisme); il veut cependant qu'on les lui conduise, et il leur impose les mains, et il prie pour eux, et il les bénit. Ces traits, si touchants, n'autorisent-ils pas, ou, pour mieux

dire, n'obligent-ils pas les parents chrétiens à lui consacrer leur jeune famille? Est-il possible que le cœur d'un père et d'une mère fidèles ne trouve pas là un devoir sacré? C'est à tel point que beaucoup de baptistes *présentent* leurs enfants au Seigneur immédiatement après leur naissance, c'est-à-dire qu'à part l'effusion de l'eau, ils font ce que nous faisons et qu'ils nous reprochent. L'esprit de ces passages est certes tout en faveur du pédobaptisme ; s'ils n'en parlent pas, ils y portent et y poussent, par cette logique du cœur ou de la conscience, plus forte et plus sûre que celle de la science.

D'après leurs idées et des analogies toutes naturelles, les apôtres devaient donc prendre en ce sens la parole de Jésus. Voyons s'il n'y a rien dans leurs écrits qui nous montre qu'ils l'ont ainsi entendue. — Le jour de la Pentecôte, saint Pierre, en exhortant ceux qui l'écoutent à se faire baptiser au nom de Jésus-Christ, leur annonce que la promesse est pour eux *et pour leurs enfants* (Act. II, 38.39). Comment interpréter cette déclaration, adressée par un Juif à des Juifs, quand on la rapproche de celle du Seigneur à Abraham (Gen. XVII, 7-10)? La parité des termes dans les deux promesses, ou, pour parler plus exactement, dans les deux promulgations de la promesse, ne devait-elle pas faire supposer la parité des privilèges sous les deux Alliances, et, par conséquent, le droit des enfants à recevoir sous l'une comme sous l'autre *le sceau de la justice de la foi* (Rom. IV, 11)? Cette induction était d'autant plus naturelle que l'universalisme chrétien ne permettait certes pas de croire que le privilège accordé sous le particularisme juif, eût été restreint dans l'Eglise. Si donc le texte ne donne pas formellement le pédobaptisme (puisque le terme d' « enfants » peut s'y entendre dans le sens général de postérité), il semble pourtant l'impliquer et l'autoriser. — Saint Paul déclare (I Cor. VII, 14) que les enfants des chrétiens sont *saints*, et qu'ils le sont là même où l'un des parents est païen, parce que le mari fidèle *sanctifie* la femme infidèle, et la femme fidèle le mari infidèle : expressions qu'on

ne peut appliquer qu'à cette sorte de pureté légale, de sainteté extérieure qui distinguait le peuple de Dieu de tous les autres, suivant le sens judaïque des mots ἅγιος et ἀκάθαρτος (Act. X, 28; II Cor. VI, 17). Or, l'Eglise est, au point de vue chrétien, ce peuple de Dieu, cette nation sainte (I Pier. II, 8) séparée du monde. Et si les enfants appartiennent à l'Eglise, ils ont évidemment droit au baptême qui en ouvre les portes.

Ces paroles des apôtres s'expliquent encore et se confirment par leurs actes, quoique les actes restent indéterminés comme les paroles. Ils baptisaient les familles entières des convertis : Lydie fut baptisée avec *sa maison* (Act. XVI, 15), le geôlier de Philippes avec *tous les siens* (v. 33), de même Stéphanas (1 Cor. I, 16). — Il est possible, dit-on, qu'il n'y eût pas là d'enfants. Oui, mais il est possible qu'il y en eût, et il reste toujours que les auteurs sacrés ont choisi l'expression la plus large et qu'ils l'ont employée sans limitation ni correctif, ce qui serait certes fort extraordinaire si dans leur pensée le pédobaptisme eût été illicite. Supposez des missionnaires, dont nous voudrions connaître l'opinion au sujet du baptême, d'après une courte relation de leurs travaux où ce point ne serait pas directement traité. Si nous y trouvions ces deux ou trois traits, qu'ici ils ont baptisé *la maison* d'un chef, là une personne avec *toute sa famille*, ailleurs une autre avec *tous les siens;* qu'en conclurions-nous? rangerions-nous ces missionnaires parmi les baptistes? (1) — Or, c'est exactement le cas du Nouveau Testament, avec cette circonstance capitale qu'il importait d'autant plus de s'expliquer alors sur le baptême des enfants, si on l'eût rejeté, que les principes et les usages juifs conduisaient à l'admettre, d'après le rapport manifeste, et plusieurs fois marqué d'ailleurs (Col. II, 12) entre le rite ancien et le rite nouveau.

Passons à un autre ordre de considérations.

L'histoire nous montre de bonne heure la pratique du pédo-

(1) Voy. Wood : *Lectures on infant's baptism.*

baptisme dans l'Eglise, et quoique, sur ce point comme sur tant d'autres, nous n'ayons pas pour les premiers temps des documents précis, des attestations directes et formelles, tout conduit à croire que cette pratique remonte jusqu'à l'âge apostolique. Justin et Irénée semblent y faire allusion (1). Tertullien la révèle en la combattant (2).

Origène la représente comme générale et comme venant des

(1) Justin parle de gens de 60 et de 70 ans qui avaient été faits disciples dès leur première enfance, εκ παιδων εμαθητευθησαν. *(Apologie)*. — Irénée dit : « Omnes venit per semetipsum salvare, qui per eum in Deum *renas-* « *cuntur*, infantes et parvulos et pueros, infantibus infans factus, parvulis « parvulus. » (*Hæres.* Liv. II, ch. 39). Il est difficile de ne pas voir sous de telles déclarations le baptême des enfants, quand on se rappelle les idées exagérées de régénération et de salut attachées déjà alors à ce rite. La nouvelle naissance représentée comme le partage des petits enfants (*infantes*), indique, selon toute apparence, ce qu'on nomme la *régénération baptismale*. Nous reconnaissons du reste que ce témoignage est trop indirect, trop indéfini, et par là trop incertain, pour qu'on puisse s'y appuyer avec quelque assurance. Remarquons pourtant que la croyance, répandue de si bonne heure, à la vertu mystique du baptême prouve que l'ancienne Eglise était loin de pencher vers l'opinion baptiste qui veut que l'œuvre de la foi et de la grâce précède le sacrement. « Une Eglise qui en principe « n'administrerait le baptême qu'à des régénérés ne pourrait pas tomber « dans l'idée de *la régénération baptismale*, et si l'Eglise primitive y est si « promptement arrivée, c'est que sans doute son point de départ était « autre que celui des baptistes modernes » (M. Clément : *Etudes bibl. sur le baptême*, p. 111.)

(2) « Suivant la condition des personnes, leurs dispositions ou leur âge, « il est plus utile de renvoyer le baptême, surtout en ce qui concerne les « enfants. Qu'est-il nécessaire, en effet, d'exposer les parrains (*sponsores*) « au danger ou d'être empêchés par la mort de tenir leurs promesses, ou « d'être déçus par le développement de mauvaises inclinations? Mais le « Seigneur a dit : *Ne les empêchez pas de venir à moi*. Qu'ils viennent donc « à mesure qu'ils grandissent, qu'ils viennent à mesure qu'ils sont ensei- « gnés et qu'ils savent mieux où ils vont ; qu'ils deviennent chrétiens « lorsqu'ils seront en état de connaître Christ. Qu'y a-t-il qui presse cet « âge innocent de recevoir la rémission des péchés ?... Les motifs de « renvoyer ne sont pas moins considérables pour les personnes non « mariées, à cause de la tentation. Qu'ils attendent donc (jeunes gens et « veufs) jusqu'à ce qu'ils soient ou mariés ou fortifiés par la continence. « Si l'on savait combien le baptême est chose grave, on redouterait bien

apôtres (1). Elle est mentionnée en termes tout aussi exprès par Cyprien (2), Optat, Grégoire de Nysse, Grégoire de Na-

« plus de le hâter que de le différer. » (*De baptismo*, Cap. 18. — Traduct. du Professeur Jalaguier). — Ce passage a été souvent allégué contre le baptême des enfants, parce qu'il le condamne, mais ce n'est pas l'opinion personnelle de Tertullien qui importe ici, c'est le fait, c'est l'usage qu'il atteste. Or ce fait est positif, on baptisait les petits enfants (*parvulos*), c'était la règle qu'ils fussent présentés par des parrains (*sponsores*) ; on légitimait l'usage établi par cette parole du Seigneur : *Laissez venir*, etc... Si Tertullien l'attaque, ce n'est pas par des arguments historiques ; il ne l'accuse ni d'innovation ni d'illégitimité ; il n'en appelle pas pour le renverser aux traditions et aux coutumes apostoliques, sur lesquelles, de même que tous les anciens Pères, il aimait tant à s'appuyer. Il ne raisonne que sur des considérations morales. Aussi les mêmes motifs qui lui font déconseiller le baptême des petits enfants, lui font-ils déconseiller également celui des jeunes gens et des jeunes personnes, des veufs et des veuves. Sa maxime fondamentale est que le retard du baptême est salutaire à tous. « Pro cujusque personnæ conditione ac dispositione, etiam « ætate, cunctatio baptismi *utilior est.* » Evidemment ce ne sont pas les principes de l'antipédobaptisme de nos jours qu'il pose et qu'il défend, ce sont des principes tout autres ; on sent dans ses paroles la croyance, déjà répandue et bientôt universelle, de l'efficacité intrinsèque du baptême ; il craint qu'on n'en perde les fruits salutaires en le recevant trop tôt et qu'on ne puisse plus les recouvrer. D'ailleurs, répétons-le, il faut distinguer deux choses dans ce passage fameux, l'opinion particulière de Tertullien et son témoignage ; son opinion s'explique aisément, et son témoignage reste comme preuve décisive de l'existence de notre pratique dans les temps primitifs ; l'institution des parrains montre qu'elle était déjà ancienne, puisqu'elle était réglementée.

(1) Origène, né en 185, connaissait parfaitement l'Eglise. Il avait vécu à Alexandrie, à Rome, en Grèce, en Cappadoce, en Arabie, en Syrie, en Palestine. Il parle à diverses reprises du baptême des enfants, et toujours incidemment, comme d'un fait reconnu, incontesté, qu'il ne se donne pas la peine d'établir, quoiqu'il y appuie très souvent son argumentation et sa doctrine. Il suffira de citer une ou deux de ses paroles : « Quia per baptismi sacramentum nativitatis sordes deponantur, propterea baptizantur « et parvuli » (*Hom.* sur Luc XIV). « Pro hoc et ecclesia ab apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare » (*In Roma*) (Voy. aussi *Hom. 8*° sur Lév. XII).

(2) Voici ce qu'il écrit à l'évêque Fidus en lui transmettant l'avis du Synode de Carthage (an 253) : « Quantum vero ad causam infantium perti-

ziance (1), Ambroise, Chrysostôme, Augustin, etc., etc., ne sont pas moins formels. Ce dernier, comme Origène, appelle le pédobaptisme une « tradition apostolique », une « coutume universelle » ; il s'en sert constamment dans ses controverses, surtout avec les Pélagiens, dont la conduite mérite d'être remarquée. Le baptême des enfants les gênait beaucoup d'après les idées qu'on se formait alors de ce rite et la vertu mystique qu'on y attachait universellement. On s'en servait depuis longtemps pour prouver le dogme ecclésiastique auquel ils étaient le plus hostiles, le péché originel (Origène, Cyprien, etc.). Cependant, au lieu de s'attaquer au pédobaptisme, ils l'admirent au contraire, malgré la nécessité où il les plaçait de se jeter dans des hypothèses étranges pour en rendre compte dans leur théorie. Ainsi, distinguant entre la vie éternelle et le Royaume des Cieux, ils disaient que l'enfant obtient bien la vie éternelle par sa pureté native, mais qu'il n'obtient le Royaume des Cieux que par le baptême qui élève l'homme à une existence morale plus haute que celle qu'il possède naturellement ; ou bien ils disaient que le baptême administré dans la première enfance était comme une provision de grâce, qui s'appliquait aux péchés commis plus

« net, quos dixisti intra secundum vel tertium diem quo nati sunt, cons« titutos baptizari non oportere ; et considerandum esse legem circum« cisionis antiquæ, ut intra octavum diem, eum qui natus est baptizandum « et sanctificandum putares, longè aliud in concilio nostro visum est. In « hoc enim quod tu putabas esse faciendum nemo consentit, sed universi « potius judicavimus nulli hominum nato misericordiam et gratiam dene« gandum, etc. » Ainsi, dans les lieux mêmes où Tertullien avait enseigné, son opinion était loin d'avoir prévalu. Tout ce qu'un des évêques d'Afrique demande, c'est que le baptême soit renvoyé au huitième jour après la naissance, et le concile de Carthage repousse unanimement cette proposition.

(1) Il veut, à la vérité, qu'on diffère le baptême des enfants jusqu'à l'âge de trois ans, se fondant sur le danger de le leur administrer plus tôt. (Considération hygiénique). Autre opinion particulière, étrangère à la question du pédobaptisme. — Cette coutume est pourtant restée en Orient, chez les Georgiens qui ne baptisent pas avant l'âge de trois ou quatre ans.

tard. N'était-il pas plus simple de nier l'ancienneté et l'apostolicité de cette pratique, si c'eût été possible? Ils ne le firent pas, et personne ne paraît l'avoir fait dans les premiers siècles. L'argument historique est donc aussi formel qu'on puisse le désirer.

On a dit, il est vrai, que le pédobaptisme était né des opinions sur l'efficacité du baptême et de sa nécessité pour le salut. Mais peut-être serait-il plus exact de dire qu'il contribua lui-mêmé à développer ces opinions. Dès qu'on supposait, et on le fit de bonne heure (Origène), qu'il purifiait les nouveau-nés de la souillure originelle, on devait en conclure aussi qu'il effaçait tous les péchés. Du reste, ces idées, dont les germes se montrent dès les premiers temps de l'Eglise, portèrent tantôt à hâter le baptême (Cyprien), tantôt à le retarder (Tertullien). Le principe une fois posé, on en inféra, ici qu'il fallait recevoir l'eau régénératrice au plus tôt, de peur de s'exposer à perdre le salut, là qu'il fallait remettre le plus possible, de peur de s'exposer à perdre la grâce qu'elle confère.

En résumé, le baptême des enfants a pour lui des données scripturaires et historiques qui le légitiment; il est une des cérémonies les plus touchantes, quand l'esprit chrétien y préside; il symbolise, aussi bien que celui des adultes, les vérités et les grâces évangéliques; il rend l'éducation religieuse de l'enfance en quelque sorte plus obligatoire et plus sainte; l'Eglise ne l'accorde que sous la responsabilité des chefs de famille et des parrains; et elle en fait renouveler le vœu à la première communion.

Nous sommes donc pleinement autorisés à le retenir.

L'Ecriture n'ayant rien déterminé sur l'époque, non plus que sur la forme de ce rite religieux, on ne peut que s'étonner et gémir des divisions auxquelles ces points secondaires ont donné lieu.

Il convient de rappeler ici que l'importance attachée aujourd'hui à cette question tient généralement à d'autres causes que

sa valeur propre. Elle a son origine et sa base réelle dans les discussions relatives à la constitution de l'Eglise. Le puritanisme, ou l'individualisme conséquent, conduit, par une nécessité logique, à l'antipédobaptisme en conduisant à l'antimultitudinisme. Les anabaptistes du XVI[e] siècle sentirent qu'il fallait aller jusque-là et ils n'hésitèrent point. Les indépendants y sont arrivés peu à peu; et tous les systèmes séparatistes y tendent. Si l'Eglise n'est que la communion des saints ou la libre association des croyants, si l'on n'en devient membre que par une adhésion volontaire et réfléchie, le baptême des enfants est une grossière anomalie, un véritable non-sens. Les principes individualistes mènent nécessairement à cette conclusion. Mais en face des croyances si anciennes et si universelles qu'elle heurte, cette conclusion ne semble-t-elle pas indiquer que les principes dont elle sort recèlent quelque erreur? D'un autre côté, les partisans et les promoteurs de ces principes ne devraient-ils pas éprouver certains scrupules? car ils font généralement leur fort de la conscience chrétienne, et s'il est une pratique que la conscience chrétienne ait inspirée, légitimée, consacrée, c'est bien celle qu'ils sont conduits à révoquer en doute et à battre en ruine. Récuser la conscience sur certains points, c'est infirmer son autorité sur tous.

Bien d'autres questions se rattachent au baptême. On a demandé :

1° S'il peut être administré par un laïque? — L'opinion commune est qu'il peut l'être dans les cas de nécessité. Cette opinion, qui remonte à Tertullien, fut générale aux époques où l'on considéra le baptême comme absolument essentiel au salut. Elle est restée dans l'Eglise romaine qui accorde le droit de baptiser, en ces cas-là, même aux sages-femmes et aux infidèles (hérétiques, Juifs, etc.), pourvu qu'en le faisant, ils aient l'intention de faire ce que fait l'Eglise (1). Elle a été admise à quelque degré

(1) *Catéch. de Trente*, II[e] partie, § 22.

par les Luthériens et les Anglicans. Les presbytériens (Calvinistes) l'ont rejetée, et parce qu'elle tend à nourrir de fausses notions sur la vertu intrinsèque du baptême, et parce qu'elle peut porter atteinte à l'ordre de l'Eglise en empiétant sur les attributions du clergé; car il y a toujours eu des personnes, comme les Marcionites, les Montanistes, les Anabaptistes, etc., et aujourd'hui les Plymouthistes, qui ont contesté sous ce rapport ou même à tous égards les droits et les privilèges des pasteurs.

2° Le baptême doit-il être réitéré? — Les Mendéens (chrétiens de saint Jean, hemerobaptistes) ont un baptême quotidien. On dit que Marcion baptisait deux et trois fois. Dans les premiers siècles, on discuta vivement sur le baptême des hérétiques. Les Africains et les Donatistes, en particulier, rebaptisaient (1). Les Ariens le firent aussi. Les Anabaptistes le firent plus tard; les Baptistes le font aujourd'hui. Depuis le Ve siècle, l'opinion générale est que le baptême est valide, et qu'il ne doit point être renouvelé dès qu'il a été administré selon la formule évangélique. Act. XIX, 5 n'est point contre cette opinion.

3° Que penser de l'institution des parrains? — Quoiqu'elle n'ait aucun fondement scripturaire, elle est fort ancienne (Tertullien); elle est bonne en elle-même, et il convient de la conserver.

4° Quel est le rapport des enfants baptisés avec l'Eglise? — On peut dire qu'ils appartiennent à l'Eglise extérieure générale, qu'après leur première communion ils appartiennent à l'Eglise particulière où ils ont prononcé leurs vœux, et que soit avant leur première communion, soit après, ils appartiennent à l'Eglise intérieure dès que la foi et la vie spirituelle ont pénétré dans leur âme.

(1) Cyprien se fondait sur ce que la parole des hérétiques, de même que des impies, ne pouvait conférer à l'eau, dans l'acte de consécration, sa vertu mystique.

Les rites du baptême se sont multipliés et ont souvent varié dans le cours des âges. On y joignit l'onction, le signe de la croix, l'imposition des mains, les vêtements blancs, l'exorcisme, etc.. La Réformation l'a ramené à sa simplicité primitive; cependant l'Eglise luthérienne a retenu l'exorcisme et l'Eglise anglicane le signe de la croix. Dans l'Eglise romaine, on baptise des choses inanimées, les cloches, les vaisseaux par exemple; toutes les autres Eglises ont rejeté cette pratique superstitieuse où elles ont vu une profanation du rite chrétien.

CHAPITRE III

DE LA SAINTE CÈNE

I

SON INSTITUTION

Après avoir célébré la Pâque, Jésus-Christ prit du pain et, ayant rendu grâces, il le rompit et le donna à ses disciples en disant : « *Prenez, mangez, ceci est mon corps donné* (ou rompu) *pour vous* (διδόμενον Luc XXII, 19, κλώμενον I Cor. XI, 24); *faites ceci en mémoire de moi.* ». Ensuite il prit la coupe et dit : « *Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang* (ou *ceci est mon sang*, (Marc) *qui est répandu pour plusieurs en rémission des péchés; buvez-en tous.* ». Telle fut l'institution de la Sainte Cène (Matt. XXVI, 26; Marc XIV, 22; Luc XXII, 15; I Cor. XI, 23). — Elle est un mémorial de la mort de Jésus-Christ et un gage de son retour (I Cor. XI, 26). Elle représente les grâces de la rédemption, et montre qu'on se les approprie par la foi, qui les porte au fond des âmes, où elles deviennent le principe et l'aliment de la vie nouvelle, comme par la manducation on s'en approprie les signes et les symboles. Elle figure notre communion spirituelle avec le Seigneur et avec ses disciples (v. 17). Elle doit être précédée d'un sérieux examen de soi-même; une condamnation sévère et prononcée contre ceux qui la prennent indignement (vv. 27-32). — Par le but de son institution, et par l'ordre du Seigneur : « *Faites ceci en mémoire de moi* », nous voyons qu'elle doit être répétée; comme l'était la Pâque, à laquelle elle correspond. Mais rien n'est prescrit ni sur

l'époque ni sur la manière de la célébrer. Il paraît que les premiers chrétiens la célébraient à presque toutes leurs réunions religieuses (Act. II, 42; XX, 11; Justin Martyr, etc.). Aujourd'hui les diverses Eglises ont à cet égard des usages différents. Dans le principe elle était généralement précédée ou suivie par les agapes, ou repas de charité, qui tombèrent peu à peu, à cause des abus qu'on en faisait, et furent définitivement abolis au IV[e] siècle (1).

La Sainte Cène est nommée dans l'Ecriture : le *repas du Seigneur* (δεῖπνον Κυριακὸν) (dans le même sens que le premier jour de la semaine est appelé ημερα Κυριακη), *la table du Seigneur* (I Cor. XI, 20 et X, 21), *la fraction du pain* (Act. II, 42; XX, 11), et chez les Pères : *eucharistie*, *communion*, *offrande*, *sacrifice*, *mystère*, *sacrement de l'autel*, etc. (2).

(1) Pline mentionne les agapes dans sa lettre à Trajan. Le Nouveau Testament y fait plusieurs fois allusion (Act. II, 42-46; I Cor. XI, 20; II Pier. II, 13; Jude 12). Quelques sectes modernes les ont rétablies ou imitées par respect pour les coutumes apostoliques; les Moraves, par exemple, les Méthodistes, divers baptistes.

(2) Ici se poseraient quelques questions : — Quelle espèce de vin employait-on primitivement? était-ce du vin *fermenté?* — L'usage des Juifs dans la célébration de la Pâque, usage probablement très ancien, porterait à croire que Jésus-Christ se servit de vin non fermenté; les expressions de saint Paul, *μεθύω*, *μεθύ* (I Cor. XI), semblent indiquer du vin ordinaire. Au point de vue évangélique, cette question est sans importance réelle (l'essentiel est que les symboles établis demeurent); mais elle a pris de la valeur en Angleterre et aux Etats-Unis dans les discussions occasionnées par les Sociétés de tempérance. — Le vin était-il pur ou mêlé d'eau? (Coutume des anciens peuples. — Usage de la primitive Eglise. — Témoignage de Justin). De même pour le pain : Etait-ce du pain sans levain? etc... Encore une fois, le dogmatisme et le formalisme peuvent seuls attacher de l'importance à ces questions. Il suffit au chrétien que le signe et le sens de l'institution restent, avec les grâces qu'elle représente et les dispositions qu'elle exige.

II

NATURE et EFFICACITÉ de la Cène : — Opinions « Catholique » ; « Luthérienne » ; « Zwinglienne » ; « Calviniste »

Quant à la nature de la Sainte Cène et à son efficacité, quatre opinions principales se partagent aujourd'hui les Eglises. (L'opinion Socinienne, bien que distincte de l'opinion Zwinglienne, s'y rattache si étroitement qu'il nous paraît inutile de l'envisager à part).

1° *Opinion Catholique.* — Prenant à la lettre les mots : « *Ceci est mon corps* », les catholiques croient que, par sa parole toute-puissante, qui opère tout ce qu'elle énonce, Jésus-Christ transforma en sa propre substance le pain et le vin de la Cène, et qu'il donna réellement à ses apôtres son corps et son sang divin ; ils croient que le même changement s'accomplit à l'autel, lorsque le prêtre prononce les paroles sacramentelles, avec l'intention de faire ce que fait l'Église. Par ce changement, nommé *transsubstantiation* (μετουσιωσις), la matière du pain et du vin disparaît complètement, il n'en reste que les accidents, les espèces, les signes, c'est-à-dire les formes ou les apparences ; il n'y a plus sous ces symboles que Jésus-Christ même, dans son humanité et sa divinité tout ensemble. — L'Eucharistie est un sacrifice propitiatoire pour les vivants et pour les morts, quoiqu'il n'y ait pas effusion de sang ; elle est le renouvellement commémoratif du sacrifice du Calvaire. Elle est l'acte le plus saint et le plus efficace du culte ; c'est par l'accomplissement de ce mystère que le ministre de la religion devient vraiment prêtre, sacrificateur *(sacerdos)*. — Le sacrement de l'autel, comme les autres sacrements et plus que tous les autres, possède une vertu inhérente qui agit par elle-même (*opere operato*), indépendamment des dispositions des communiants, pourvu toutefois qu'ils ne soient pas actuellement coupables de péché mortel ; de là l'obligation qu'on impose à ceux qui veulent recevoir le

corps du Seigneur de se présenter d'abord au tribunal de la pénitence; de là encore l'importance qu'on attache à la communion des mourants (*viatique*). — Les éléments eucharistiques n'étant que des apparences, ou des figures sous lesquelles Jésus-Christ se cache, la foi y découvre son Dieu et elle les adore (*élévation de l'hostie — Fête-Dieu*). Jésus-Christ se trouvant tout entier sous chaque espèce et dans chaque partie de chaque espèce, l'Eglise, pour prévenir la profanation du sang divin, a retranché la coupe au peuple : « Si quis dixerit in sacro sancto eucha-« ristiæ sacramento remanere substantiam panis et vini, unà « cum corpore et sanguine D. N. J. C., negaveritque mira-« bilem illam et singularem conversionem totius substantiæ « panis in corpus, et totius substantiæ vini in sanguinem, « manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem « ecclesia catholica optissimè transubstantionem appellat, ana-« thema sit » (1).

Le mystère de l'Eucharistie tient une haute place dans la religion catholique, et, une fois le dogme admis, cela devait être. Outre que ce dogme relève extraordinairement le sacerdoce, et qu'il environne l'Eglise d'une sainte vénération par la puissance mystique qu'il lui confère, il donne aussi au culte un caractère de solennité tout particulier. Voici ce qu'en dit Maret (2) : « Le plus grand, le plus divin des sacrements est « celui qui unit le chrétien à l'essence corporelle de Jésus-Christ « et à la Divinité elle-même. Cette magnifique union s'opère « sous le symbole des substances qui servent de base à l'ali-« mentation de l'homme civilisé et qui lui assimilent la vie uni-« verselle... Transporté par la foi dans le monde invisible, dans « la sphère de l'infini, le chrétien entre en possession de Dieu « même, et s'assimile, si on ose le dire, la substance divine. Le « vœu de l'amour est accompli, l'espérance est satisfaite ; au delà,

(1) *Conc. de Trente*, Sess. VI, can. 4. (Voir aussi : même Sess., can. 2 ; Sess. XIII, can. 4. 5. 6.)

(2) *Essai sur le Panthéisme*, p. 283.

« il n'y a que la claire vision et l'infinie jouissance qui en « résulte, il n'y a que le Ciel. Elevée ainsi à la plus sublime « des participations..., l'âme fidèle se sent pénétrée par une « rosée rafraîchissante qui tempère en elle toutes les ardeurs « terrestres... Le mystère eucharistique est l'essence même du « culte chrétien... Dans cette institution divine, se trouvent « réunis le passé, le présent et l'avenir de l'homme ; elle est « l'abrégé des merveilles de Dieu. Le passé de l'humanité — « dans l'histoire, en effet, il n'y a que deux choses : la chute de « l'homme et sa régénération par Jésus-Christ ; le présent, — « puisqu'elle renferme la loi de la vie, l'amour de Dieu et des « hommes ; l'avenir, — car elle annonce la glorieuse *transforma-« tion de l'homme en Dieu.* » — « Cherchez dans les systèmes « des philosophes, dans les religions des peuples, dit M. de « Génoude (1), vous ne trouverez aucune nourriture éternelle « pour le corps et pour l'âme. La religion de Jésus-Christ seule « a résolu ce problème; tout est complet, grâce à l'Eucharistie... « Je comprends maintenant le plan de l'univers ; l'éternelle « sagesse ne s'est pas manquée à elle-même ; l'éternelle bonté, « si magnifique dans le monde sensible, s'est surpassée quand « il s'est agi de l'homme. Toutes les choses passagères ont été « créées pour vivifier le corps terrestre; et la nourriture de « l'esprit et du cœur de l'homme, la vie éternelle de son corps, « c'est la chair du Fils de Dieu, la chair du Verbe, source de « vie, de lumière et de force, chair vivante et sanctifiante par « elle-même, chair divine qui porte la vie dans nos âmes, dit « un Père, et qui, plus tard, la donne à nos corps, chair que « Dieu enfante chaque jour pour chacun de nous... Par l'Eucha-« ristie, l'homme se régénère en Dieu et s'unit à lui ; Dieu « s'unit à l'homme et le divinise, etc., etc. »

Réalisme chrétien, qui touche de fort près à l'idéalisme panthéiste. Dans un champ pareil, l'imagination et le cœur, la spéculation et le mysticisme romantique peuvent se déployer à

(1) *Exp. du dogm. cathol.*

l'aise. Mais on ne peut nier la puissance de cette conception quand elle est reçue avec foi. Si le grandiose était le critère certain du vrai, la vérité serait là.

2° *Opinion Luthérienne.* — Luther, conduit à rejeter le dogme de la transsubstantiation, tout en prenant littéralement les paroles : « *Ceci est mon corps* », enseigne que, quoique la substance du pain et du vin demeure, le corps et le sang de Jésus-Christ s'y unissent d'une manière incompréhensible et sont reçus *réellement* (oralement, substantiellement) par tous les communiants : « *De Sacramento altaris sentimus, panem et* « *vinum in cæna esse verum corpus et sanguinem Christi, et non* « *tantum dari et sumi a piis, sed etiam ab impiis christianis* (1). » Il distinguait la manducation sacramentelle, qu'il admettait, de la manducation matérielle, physique, capernaïte, qu'il reprochait aux catholiques (*capernaïtica manducatio*, en vertu de laquelle le corps de Christ serait déchiré par les dents et digéré par l'estomac), et de la manducation spirituelle, qu'il combattait chez les sacramentaires de toutes les nuances. Mais ces distinctions se saisissent mal. On comprend difficilement en quoi la manducation orale, substantielle, réelle, diffère de la manducation matérielle des catholiques; et la manducation purement sacramentelle, de la manducation spirituelle des réformés. Aussi, la plupart du temps, les définitions et les explications luthériennes tombent-elles dans l'idée calviniste en voulant s'éloigner de l'idée catholique, ou dans l'idée catholique pour se séparer de l'idée calviniste. « *Tametsi participatio illa ore fiat*, dit la « Formule de Concorde, *tamen modus spiritualis est* », et ailleurs : « *Credimus et asserimus... veram sed supernaturalem* « *manducationem corporis Christi* (2). » Luther avait coutume

(1) *Art. de Smalkalde* (VI).

(2) « Cette *vera sed supernaturalis manducatio* du corps de Christ est un « mystère que la raison ne peut comprendre, dit F. Lichtenberger, dans « son art. sur la *Cène* (*Encycl.* T. II, p. 790). C'est dans cette juxtaposition « de deux termes contraires et dans cette confusion volontaire entre le

de dire que, comme dans un fer rouge il y a deux substances distinctes, le fer et le feu, ainsi le corps du Seigneur et le pain de la Cène sont unis l'un à l'autre; par cette comparaison, il prétendait éclaircir et *prouver* sa doctrine. Un grand nombre de ses disciples convinrent qu'il y a là un mystère qu'il faut admettre sur le témoignage de l'Ecriture, sans essayer de le pénétrer. D'autres recoururent pour l'établir ou pour le défendre à la *communicatio idiomatum*, ou communication des attributs de la nature divine du Christ aux propriétés de la nature humaine. (Controversia ubiquitistica).

On désigne souvent l'opinion luthérienne par les termes de *consubstantiation* ou d'*impanation*, mais les luthériens les rejettent l'un et l'autre, surtout le dernier, préférant celui d'*union sacramentelle* (communio sacramentalis); leur formule consacrée est : *in*, *cum*, *sub pane et vino*.

Les luthériens rigides attachent à leur idée de la Sainte-Cène une importance extrême par suite des hautes vertus mystiques qu'ils attribuent au sacrement, ainsi que les catholiques. Ils en font le vrai moyen d'union entre le Christ et le fidèle. Ils considèrent la manducation de la chair et du sang du Sauveur

« domaine matériel et le domaine spirituel que le dogme luthérien s'est « maintenu à travers les controverses ardentes et passionnées de la seconde « moitié du XVIe et du XVIIe siècle... Les dogmatistes postérieurs sont « tombés dans des subtilités... Sous prétexte d'observer un juste milieu « entre le matérialisme catholique et l'idéalisme réformé, les luthériens « se retranchent derrière des expressions aussi étrangères à l'Ecriture « que dépourvues d'un sens précis. A côté des mystères de la foi, ils « créent, d'une manière tout à fait arbitraire, un *mystère de l'autel*, dans « une obéissance aveugle à la lettre des paroles bibliques qui en méconnaît et en altère gravement l'esprit; ils introduisent l'*opus operatum* dans « l'acte qui doit être l'acte volontaire et spontané par excellence de la vie « et du culte chrétien. Le *réalisme* prétendu dont se targuent volontiers « les défenseurs du dogme luthérien ne se soutient pas davantage... Le « vrai nom du réalisme luthérien, c'est le *matérialisme*, tandis que dans « la Cène ce sont les réalités les plus hautes, nous voulons dire les réalités « spirituelles, qui deviennent sensibles et qui aspirent à prendre un corps, « en transformant à leur image l'être tout entier du fidèle... » (*Edit.*).

comme la source de la véritable vie, soit pour l'âme, soit même pour le corps (Olshausen et autres). Une fois reconnu cet ordre surnaturel de la grâce, il faut bien lui reconnaître aussi des vertus et des fins surnaturelles. La philosophie panthéistique de l'Allemagne, en pénétrant la théologie, a contribué, de nos jours, à relever cette notion de l'Eucharistie. Dès qu'on voit dans la justification ou la régénération, dans l'œuvre de Christ en nous une communication substantielle de la nature ou de la vie divine, il est naturel que ces vues se portent sur la Cène, et qu'elles en grandissent le fond mystérieux qu'elles semblent éclairer. Les catholiques en ont fait un usage analogue (Mœhler).

Du reste, tout en posant la présence réelle et en exaltant beaucoup l'efficacité mystérieuse du sacrement, les luthériens font pourtant tout dépendre des dispositions avec lesquelles on y participe, ils n'y voient pas un sacrifice, et ne lui rendent aucune adoration. Il n'existe entre eux et nous qu'une différence d'interprétation sur les paroles du Seigneur, qui ne produit au dehors aucune différence de conduite ni de culte ; rien ne s'oppose donc à la communion et même à la fusion des deux Eglises. Cette union, toujours offerte par les réformés, a été longtemps et vivement repoussée par les luthériens. Elle s'est effectuée en Allemagne, mais bien des luthériens *rigides* la condamnent encore (1).

(1) *Note postérieure :* — Des ministres luthériens entrés au service de l'Eglise réformée ont été amenés à en sortir par des scrupules sur la Sainte Cène. J'ai connu des luthériens allemands qui s'unissaient à toutes les parties de notre culte, mais qui s'abstenaient de la communion, parce que, lors de leur venue en France, leur pasteur leur avait fait promettre de ne pas la recevoir dans nos Eglises. On sait hélas ! quelle est la recrudescence de ces vieilles idées, et à quels extrêmes elles arrivent dans le néo-luthéranisme. Outrepassant les limites où les avait retenues autrefois le principe spiritualiste de la Réformation, elles versent de bien des côtés et en bien des sens dans le sacramentalisme, le sacerdotalisme et l'ecclésiasticisme catholiques. Elles amènent une sorte de puseysme allemand.

3° *Opinion Zwinglienne* (qui fut aussi celle de Carlstadt). — Elle ne voit dans le pain et le vin de la Cène, comme dans l'eau du baptême, que de purs symboles. Elle est si simple, si nette qu'elle n'a nul besoin d'être expliquée et commentée. Il faut seulement la distinguer de l'opinion socinienne. Ces deux opinions s'accordent sur la *nature* du sacrement, elles diffèrent sur son *efficacité*. Elles n'admettent, l'une et l'autre, que des signes dans les éléments eucharistiques, mais d'après les zwingliens Dieu communique par sa grâce les fruits de la rédemption et les

— Voici comment s'exprime encore M. Lichtenberger (*article cité*) sur la conception luthérienne de la Cène :

« L'abandon de cette conception, en vertu de sa contradiction interne, « est inévitable... Il faut, en effet, reconnaître que la doctrine de la con- « substantiation ne saurait se maintenir telle que l'enseignent la plupart des « dogmatistes luthériens modernes et telle que la conçoivent presque tous « ceux qui regardent néanmoins l'union avec les réformés, et même la « communion avec eux, comme un péché et comme une trahison de la « foi chrétienne. » — M. Lichtenberger avait dit un peu plus haut : « Il « advint que ce repas, qui était destiné à exprimer sous la forme la plus « saisissante l'union fraternelle des membres du corps de Christ, provoqua « dans les Eglises séparées de Rome un schisme nouveau qui les affaiblit « en les divisant dans des luttes absolument stériles. »

Il nous a paru intéressant de rapprocher ici les vues du Professeur *luthérien* de la Faculté de Paris de celles de notre Professeur *réformé* de la Faculté de Montauban. Ils arrivent aux mêmes sentiments, aux mêmes conclusions, par la logique de la conscience chrétienne, plus forte que les préjugés et les systèmes, par la force même de cette évolution spirituelle qui va se développant sous l'action divine, et qui tend sans cesse à éliminer de *la religion de l'esprit* les ferments contraires de matérialisme. Il nous a semblé qu'il y avait dans cette rencontre comme un paternel encouragement à tous ceux, plus nombreux que jamais, qui appellent de leurs vœux ardents la fusion des deux grandes Communautés protestantes. — Comme il est souhaitable et comme il serait facile, ce rapprochement ! Comme elle serait vite officielle et définitive, cette union tant désirée, si seulement le véritable Esprit de Christ, avec sa divine puissance, son irrésistible impulsion, s'emparait une bonne fois de tous les conducteurs de nos Eglises, et venait changer leur résistance particulariste en un pieux abandon ! Quel progrès ! quelle joie ! dans l'Eglise visible et invisible, si, acceptant sans réserve l'invitation du Seigneur, ils se rencontraient enfin à *sa* Table sainte pour y prêter le *serment d'union!* (*Edit.*).

mérites de Christ à ceux qui viennent à la table sainte avec foi, tandis que les sociniens ne reconnaissent à la Cène, comme à la prière et aux autres actes du culte, qu'une action *morale*, une influence *psychologique* ; ce n'est, à leurs yeux, qu'une commémoration, qui n'a d'effet salutaire que l'impression religieuse qu'elle produit. Cette opinion, déjà indiquée dans les considérations générales sur les sacrements, a sa racine dans la dogmatique socinienne (ou pélagienne) qui tend à effacer du Christianisme le surhumain, le divin.

4° *Opinion Calviniste.* — Elle a été accusée de manquer de précision et de clarté. Il est, en effet, difficile de la saisir exactement. Elle retient et le principe zwinglien et le principe luthérien, car elle est, ou paraît être essentiellement conciliatrice. On y parle tout à la fois de figure et de réalité. Les éléments eucharistiques ne sont que des symboles, mais au moment où l'âme fidèle les reçoit, Jésus-Christ la fait participer, par son Esprit, à la substance même de son corps et de son sang. « Je dis donc « qu'en la Cène, Jésus-Christ nous est vraiment donné sous les « signes du pain et du vin, voire son corps et son sang » (1). « Nous confessons que la Sainte-Cène nous est un témoignage « de l'union que nous avons avec Jésus-Christ, d'autant qu'il « n'est pas seulement une fois mort et ressuscité pour nous, « mais aussi nous repaît et nourrit vraiment de sa chair et de « son sang... Bien qu'il soit au Ciel jusqu'à ce qu'il vienne pour « juger le monde, toutefois nous croyons que par la vertu secrète « et incompréhensible de son Esprit, il nous nourrit et vivifie de « *la substance de son corps et de son sang.* Nous tenons bien que « cela se fait spirituellement, non pas pour mettre au lieu de « l'effet et de la vérité, imagination ni pensée, mais d'autant « que ce mystère surmonte en sa hautesse la mesure de notre « sens et tout ordre de nature. Bref, parce qu'il est céleste, il ne « peut être appréhendé que par la foi (2). »

(1) Calvin. *Instit.* Liv. IV, ch. 17, en partic. §§ 11 et 24.
(2) *Conf. de La Rochelle*, art. 36 et 37.

La participation est en même temps *réelle* et *spirituelle.* Au premier abord, et en ne la prenant qu'à la superficie, cette opinion semble aboutir à l'opinion luthérienne où, avec la présence réelle, on ne pose qu'une manducation sacramentelle et surnaturelle, qui s'accomplit aussi *spirituellement.* Mais les luthériens ne peuvent consentir à voir uniquement dans le pain et le vin de la Cène des signes et des symboles; ils croient littéralement à la *présence réelle*, ils enseignent que le corps et le sang de Christ sont dans les éléments eucharistiques et pris *oralement* par *tous* les communiants; ce que les calvinistes n'admettent pas.

Si les calvinistes n'entendent par « participer spirituellement au corps et au sang de Jésus-Christ », autre chose que *participer aux fruits de sa mort*, alors ils paraissent d'accord avec les zwingliens, qui reconnaissent aussi que les vrais fidèles reçoivent en effet dans la communion les grâces évangéliques dont elle est la figure et le gage, que les éléments eucharistiques ne sont plus du pain et du vin ordinaires, qu'ils deviennent le corps et le sang de Jésus-Christ par la foi et pour la foi, qui contemple dans le signe la chose signifiée; mais les zwingliens ne peuvent admettre ce que les calvinistes disent de la participation de l'âme *à la substance même* du corps et du sang de Christ.

En dernière analyse, le calvinisme en touchant aux deux autres opinions protestantes par sa doctrine d'une participation réelle et spirituelle tout ensemble, se sépare pourtant au fond de l'une et de l'autre; aussi, loin de les rapprocher et de les concilier, comme il l'avait espéré probablement, il a peu à peu fini par se fondre lui-même dans le zwinglianisme. Mais il se relève aujourd'hui, comme le luthéranisme, et par les mêmes causes (1).

Note postérieure. — On représente en général l'opinion calviniste comme absolument propre au Réformateur de Genève, qui l'aurait formulée dans la vue spéciale de rapprocher les

(1) Voy. M. de Rougemont dans ses « *Notes au Commentaire de saint Jean, par Olshausen* », et dans « *Le Christ et ses témoins* ».

luthériens et les zwingliens. Ce n'est pas parfaitement exact. Le côté mystique de la doctrine de Calvin se montre dans des écrits qui lui sont antérieurs. Martin Bucer, Myconius, etc., avaient déjà parlé d'une *participation spirituelle* au corps et au sang de Christ dans le sens calviniste. La même assertion se trouve dans la Confession Tetrapolitaine et dans la première Confession de Bâle, auxquelles Calvin fut étranger. Zwingle lui-même, quoique poussé par la controverse à se préoccuper presque uniquement du symbolisme de la Cène, touche pourtant en divers endroits à la pensée de Calvin. Sa « *Ratio fidei* » adressée à Charles-Quint, renferme cette remarquable déclaration : « Credo « quod in sacrâ Cænâ verum corpus Christi adsit *fidei contem*- « *platione*. »

La différence entre les deux Réformateurs n'était donc pas aussi radicale qu'on la fait communément; cependant elle est réelle; elle tient surtout à ce fait que l'un relève davantage le côté historique ou externe du sacrement, l'autre le côté interne ou mystique. Cette différence reparaîtra sans cesse dans nos Eglises selon les oscillations de la pensée chrétienne que le mouvement des doctrines et des choses rend tantôt plus objective, tantôt plus subjective. Le courant du dernier siècle inclinait vers Zwingle, le courant actuel incline vers Calvin. Du reste, pour la foi, qui fait voir l'invisible (Héb. XI. 1), le symbole disparaît en quelque sorte, remplacé par la réalité qu'il représente. Le pain et le vin de la Cène ne sont plus *du pain* et *du vin ordinaires;* ils ne le sont pas plus pour le zwinglien que pour le calviniste, ou le luthérien, ou le catholique ; ils sont *le corps* et *le sang de Jésus-Christ* qu'ils *figurent* à l'œil extérieur. A travers et par delà le signe, la foi contemple la chose signifiée, c'est à elle qu'elle regarde et s'attache.

III

NOTION SYMBOLIQUE de la Cène, donnée par les enseignements et par les faits bibliques. — Exégèse des principaux textes.

Plaçons-nous maintenant en présence des enseignements et des faits bibliques, et voyons à quelle de ces opinions ils conduisent. Nous trouverons, je pense, que le sens figuré est ici le sens naturel et, pour ainsi parler, le sens propre.

Rien dans la parole ni dans la vie antérieure du Seigneur n'avait préparé les apôtres à entendre littéralement sa déclaration : *Ceci est mon corps ;* et quand elle fut prononcée tout les portait à la prendre métaphoriquement. Comment auraient-ils cru que Jésus, qui était là, toujours le même, devant eux, leur donnait réellement son corps et son sang dans le pain et le vin qu'il leur offrait ? Et si cette pensée, de prime abord si étrange, si inconcevable, si repoussante, s'était, en effet, présentée à leur esprit, comment l'auraient-ils reçue sans observations d'aucune espèce, sans répugnance ni surprise, eux qui ne peuvent admettre une foule d'autres choses beaucoup moins extraordinaires ? eux qui s'étonnent et se scandalisent si facilement ? eux qui sont si lents à comprendre et à croire, si prompts à élever des questions, des difficultés, des doutes, lorsque la parole de leur Maître les sort du cercle de leurs idées ? — Voyez par exemple leur conduite, quand il leur annonce sa mort et sa résurrection : Matt. XVI, 22 ; Marc IX, 9. 10. 32 ; Luc XVIII, 34 ; Jean XIV, 5-8, etc. — Comment des hommes si profondément imbus des principes et des préjugés judaïques n'auraient-ils éprouvé aucun scrupule à faire ce qui devait leur paraître en opposition avec la loi ? La déclaration du Seigneur, entendue littéralement, a contre elle la raison et le cœur, partout où l'influence de l'éducation religieuse et le respect de la foi ne l'ont pas environnée des ombres du mystère ; elle soulève par elle-même une sorte de répulsion instinctive, dont il semble presque impossible

de se défendre. — Voyez Jean VI, 52, 60, ce qu'éprouvèrent les Capernaïtes et plusieurs des disciples qui prirent à la lettre des expressions analogues : « *Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger?* (v. 52)... *Cette parole est dure; qui peut l'écouter?* (v. 60). — Et pourtant il n'y avait qu'une assertion générale, idéale, lointaine, il ne s'agissait pas encore de l'acte même, qui aurait frappé bien autrement. Et chez des Juifs cette impression naturelle devait s'accroître encore de leurs préventions légales; aux répugnances de la raison et du cœur, se joignaient pour eux celles de la conscience religieuse : « *Vous ne mangerez le sang d'aucune chair*, leur était-il dit, *quiconque en mangera sera retranché.* » (Lév. XVII, 14; Gen. IX, 4; I Sam. XIV, 32, etc.). On sait combien ils étaient scrupuleux sur tout ce qui concernait les observances mosaïques et avec quelle longue obstination ils résistèrent, jusqu'au sein de l'Eglise, aux grands principes du Christianisme qui venaient les en affranchir. Il fallut que le Concile de Jérusalem leur donnât satisfaction à cet égard, et qu'il interdisît le sang et les viandes étouffées pour qu'ils pussent entrer en communion religieuse avec les Ethno-Chrétiens. Saint Pierre lui-même, longtemps après la Pentecôte et lorsque le Saint-Esprit l'avait élevé à des idées et à des vues plus hautes, répond à la voix du Ciel qui lui dit : *Tue et mange* (Act. X, 13. 14), « *Non, Seigneur, car je n'ai jamais rien mangé d'impur ni de souillé.* ». Cependant l'acte qui lui était miraculeusement prescrit et auquel il se refuse n'était pas de nature à blesser ses sentiments, comme celui que suppose le sens littéral des paroles de la Sainte-Cène. D'où vient donc qu'en entendant ces paroles et au moment d'accomplir l'acte qu'elles prescrivaient, ni lui ni les autres apôtres n'ont témoigné aucune répugnance, aucun scrupule, aucun étonnement? Evidemment il n'y a qu'une explication d'admissible, c'est qu'*ils ne les prirent pas à la lettre.* Si Marie communia avec eux, comme l'ont cru plusieurs Pères, — et dans tous les cas elle dut communier en d'autres occasions, puisque l'Eucharistie semble

avoir fait partie intégrante du culte chrétien dès les premiers temps (Act. II, 42) — elle réalisa (selon les opinions catholique et luthérienne) l'impossibilité que Nicodème opposait à une autre parole du Seigneur, en la faisant également descendre de l'ordre spirituel dans l'ordre matériel : *Comment un homme déjà âgé peut-il rentrer dans le sein de sa mère ?* (Jean III, 4) (1). Et si Jésus-Christ communia aussi, comme le donne à entendre le Nouveau Testament et comme le porte l'ancienne tradition ecclésiastique, il prit lui-même son corps tout entier. Or, peut-on supposer que les apôtres aient cru et vu tout cela, sans en marquer la moindre surprise ? Ou plutôt, tout cela n'empêchait-il pas qu'ils s'arrêtassent à l'interprétation littérale ? Parmi les nombreuses expressions métaphoriques dont se servit Jésus-Christ, et qui sont universellement reconnues, il n'en est peut-être pas une sur laquelle il fut moins possible de se méprendre.

Le Seigneur avait employé mille fois des figures tout aussi fortes. Ainsi il avait dit : Je suis *la porte* ; je suis *le chemin* ; je suis le *cep* et vous êtes les *sarments* ; je suis *le pain* descendu du ciel ; celui qui croit en moi, *des fleuves d'eau vive* découleront de lui ; nul s'il *ne naît de nouveau*, n'entrera dans le Royaume des Cieux (locution qu'il répète malgré l'erreur et l'objection de Nicodème). Le langage métaphorique caractérise d'ailleurs le genre parabolique et proverbial dont Jésus-Christ fit un si fréquent usage ; les apôtres y étaient donc préparés et accoutumés. Saint Paul dit (I Cor. X, 3. 4) que les Israélites sous la conduite de Moïse mangèrent tous de la même *viande spirituelle*, qu'ils burent tous du même *breuvage spirituel*, qui est Christ. Expressions tout aussi fortes que celles dont se sert Jésus-Christ dans l'institution de la Cène ; cependant il n'est venu, je crois, à la

(1) Ce sont de bien petits détails qu'on traite volontiers d'insignifiants par le temps qui court ; mais ils constituent la base réelle de l'interprétation grammatico-historique, à laquelle il faut surtout s'attacher ici ; car ce sont les circonstances sous lesquelles se produit un fait qui en déterminent ou en révèlent la nature.

pensée de personne de les prendre littéralement ? Mais ce texte donne une autre instruction : comme il renferme une allusion manifeste à l'Eucharistie, il nous révèle en quel sens saint Paul et les premiers chrétiens entendaient les paroles du Seigneur ; car, certes, l'Apôtre n'a pas voulu dire, et les Corinthiens n'ont pas pu comprendre, que les Israélites avaient participé *réellement* et *substantiellement* au corps et au sang de Christ, quinze cents ans avant l'incarnation.

De plus, dans tous les systèmes, la figure reste toujours attachée à l'institution de la Cène ; et s'il faut l'y reconnaître nécessairement à certains égards, pourquoi pas à d'autres, quand rien ne distingue les différentes expressions ? — En même temps que Jésus-Christ appelait le pain *son corps*, il nommait la coupe la *nouvelle alliance* (Luc XXII, 20 ; I Cor. XI, 23). Que l'on remarque aussi qu'il disait, non pas seulement : « Ceci est mon corps et mon sang », mais « Ceci est mon corps *rompu* et mon sang *répandu* », quoique sa mort n'eût pas encore eu lieu ; les disciples ne pouvaient donc y voir qu'un emblème de l'événement qui approchait ; et le sens figuré se révélait, s'imposait forcément à eux.

La terminologie de la Cène s'expliquait encore par la terminologie judaïque de la Pâque. Les Juifs disaient en prenant le pain sans levain : « *C'est ici le pain de misère que nos pères ont mangé en Egypte* ». Ils disaient de l'agneau pascal : « *C'est ici la pâque* (ou *le passage*) *du Seigneur* ». Ainsi Dieu, en instituant la circoncision, avait dit à Abraham (Gen. XVII, 13) : « *Mon alliance sera dans votre chair* », parce que la circoncision en devait être le signe (v. 11).

L'ensemble des circonstances de l'institution écarte donc l'interprétation littérale et conduit naturellement et nécessairement à l'interprétation figurée ; de même que le précepte : « *Faites ceci en mémoire de moi* », car le mémorial suppose l'absence.

Une autre considération viendrait confirmer le résultat de cette recherche exégétique ou historique. Dans le Nouveau Tes-

tament, rien n'indique que la Sainte-Cène soit une cérémonie aussi mystérieuse que la font les catholiques et les luthériens. Elle est prise avec les agapes (I Cor. XI; Act. II, 42. 46); elle est appelée la *fraction du pain;* les éléments en sont nommés « pain » et « vin » *après la consécration* (I Cor. XI, 26-29; Matt. XXVI, 29). Les disciples la reçoivent avec respect sans doute, mais sans que rien manifeste de leur part cette sorte d'impression religieuse qu'inspire la présence réelle. Elle est uniquement pour eux un souvenir de la mort de Christ et un gage de sa seconde venue (I Cor. XI, 26) (1). A part la terminologie sacramentelle, qu'il s'agit d'expliquer, tout est parfaitement simple dans la doctrine évangélique relativement à ce rite sacré; on n'y sent nulle part le caractère ultra-miraculeux qui respire partout dans l'enseignement et dans le culte catholique et qui se fait sentir à des degrés divers dans le sacramentalisme protestant. Cette différence de langage n'implique-t-elle pas une différence correspondante d'idée?

De plus, l'Ecriture se tait complètement sur tous les points distinctifs du dogme romain, tels que la disparition du pain et du vin, dont il ne resterait que les apparences, leur *transmutation* en la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ, l'existence de *la personne entière* du Sauveur, de sa nature humaine et de sa nature divine, dans *chacun* des éléments eucharistiques et dans *chaque partie* de ces éléments. Elle ne dit nulle part, et ne donne à entendre en aucune manière que l'Eucharistie soit un *sacrifice propitiatoire* pour les vivants et pour les morts.

(1) Il faut remarquer et peser l'expression de saint Paul, qui veut montrer la nature et le but du sacrement afin de le faire respecter : « *Toutes les fois que vous mangerez, etc., vous, etc.* ». Dit-il : Vous mangerez le corps de Christ; tout votre être sera pénétré de sa substance divine; les germes de la résurrection, les principes de la vie spirituelle et éternelle se répandront au dedans de vous? — Rien de semblable. Il dit simplement : « *Vous annoncerez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne* »; parole qui, jointe à celle de Jésus-Christ : « *Faites ceci en mémoire de moi* », ne semble pas laisser de doute sur ce qu'était la Sainte-Cène pour les premiers disciples.

Bien loin de parler d'adoration, l'Ecriture nous montre les apôtres communiant, dans le repas de la Pâque, et les disciples dans leurs agapes, sans aucun changement de position qui marque le sentiment qu'on réclame aujourd'hui. Conçoit-on, avec le dogme catholique, l'espèce d'irrévérence que saint Paul reproche aux Corinthiens, et qui allait jusqu'à ne point distinguer la Cène du repas commun dont elle était accompagnée? (I Cor. XI.) — Enfin, en tant qu'homme, Jésus-Christ est au Ciel, où il doit rester jusqu'au temps du rétablissement de toutes choses (Act. I, 11 ; III, 21 ; Héb. IX, 28; I Cor. XI, 26); aussi la Sainte-Cène (qui le représente dans son humanité, comme notre victime propitiatoire, en offrant aux regards de la foi son corps et son sang), a-t-elle lieu *en mémoire* de lui (Luc XXII, 19; I Cor. XI, 26), ce qui serait peu intelligible s'il y était aussi réellement présent pour nous qu'il l'était pour ses disciples, car, encore une fois, la commémoration suppose l'absence (1).

A ces considérations, et à mille autres qui mènent toutes au sens figuré, on oppose d'abord la déclaration du Sauveur : *Ceci est..., etc.* « τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου » et ensuite quelques textes, tels que Jean VI, 50-58 ; I Cor. X, 16 et XI, 27. 29, qui, dit-on, obligent à prendre cette déclaration au sens propre et littéral,

(1) On pourrait demander aux réalistes si c'est le corps que Jésus-Christ avait reçu de Marie ou son corps glorifié, qui est présent dans la Cène? Si l'on dit : « le premier » (Paschase Radbert), nous pouvons répondre qu'il n'existe plus depuis 1800 ans; car le corps de Christ fut transmué à sa résurrection (Phil. III, 21) comme le seront un jour ceux des fidèles (I Cor. XV, 52); ce n'est plus un corps assujetti aux lois de la matière (apparition, ascension, etc.), c'est ce corps glorieux, céleste, spirituel dont il est parlé I Cor. XV et ailleurs. Si l'on dit : « le second », nous pouvons répondre que le point capital du dogme, la manducation de la chair et du sang de Jésus-Christ, n'a plus de fondement réel; car qu'est-ce que la chair et le sang d'un *corps spirituel?* (si nous pouvons presser cette expression remarquable de saint Paul). Et puis, l'Apôtre déclare expressément, en traitant de la nature des corps ressuscités (I Cor. XV, 50), que « *la chair et le sang ne peuvent posséder le Royaume de Dieu.* »

parce qu'ils prouvent que c'est bien celui qu'y attachèrent Jésus-Christ et les apôtres.

D'abord on insiste sur l'assertion de Jésus-Christ et, en particulier, sur la force du verbe : ceci *est*, (τοῦτό ἐστι.) — Une simple observation fait tomber cet argument. Dans la langue que parlait le Seigneur (le Syro-Chaldaïque, l'Araméen), l'idée de représentation, de signe, de symbole, se rend par le verbe substantif, exprimé ou sous-entendu. La Bible en fournit mille exemples. (Voy. Gen. XL, 12. 18; XLI, 26. 27; Dan. VII, 23. 24; VIII, 21; Es. V, 7.) Cette locution hébraïque est passée, comme tant d'autres, dans le Nouveau Testament. (Voy. Matt. XIII, 38. 39; Luc VIII, 9. 12; I Cor. X, 4; Gal. IV, 24; Apoc. I, 20; V, 8.) La comparaison, la ressemblance est aussi rendue de la même manière : exemples sans nombre dans le livre des Proverbes et ailleurs. (Voy. *cela est* (τοῦτ' ἔστιν), pour *cela signifie*, *cela veut dire*, dans Matt. XXVII, 46; XII, 7; Jean XVI, 17; Act. I, 19; etc.) (1).

Mais, observe-t-on, Jésus-Christ n'ayant point expliqué ses paroles, il paraît par cela même qu'il leur a laissé leur signification naturelle : comme il fait ce qu'il veut, il opère aussi ce qu'il dit; rien n'autorise à prendre sa déclaration dans un sens figuré et purement symbolique, quand il ne marque en aucune manière qu'on doit l'entendre dans ce sens-là. — En réponse à ce raisonnement, il suffit encore de remarquer que les discours de Jésus-Christ renferment une foule de paroles du même genre, qu'il n'explique pas davantage et que tout le monde s'accorde à interpréter figurément. Ainsi, quand il dit : « *Je suis le cep, et vous êtes les sarments* », qui est-ce qui prend cette déclaration à la lettre, d'après le principe qu'il n'a pas averti ses disciples de

(1) Un passage sur lequel Zwingle s'appuya beaucoup et qui lui avait été, disait-il, indiqué en songe, c'est Ex. XII, 11 : *Ceci est la Pâque* (le passage) *de l'Eternel*. L'importance qu'il attachait à ce texte vient de son rapport direct avec la Sainte-Cène, puisqu'il nous montre la *figure* dans le sacrement de l'Ancienne Alliance auquel la Sainte-Cène correspond, et à l'occasion duquel elle a été établie.

l'entendre autrement? Où mènerait ce prétendu principe, qu'on ne pose ici que dans l'intérêt de la controverse? et quelle est l'Eglise et l'école, quel est le théologien et le commentateur qui voulût l'admettre, le généraliser et l'appliquer rigoureusement?

A ce principe, qu'on ne suppose que pour le besoin qu'on en a, nous en substituons un que l'exégèse et le bons sens ont toujours posé, savoir qu'en thèse générale une expression qui dit, d'un objet ou d'un être, qu'il est un autre être ou un autre objet, doit être entendue métaphoriquement. Ainsi, quand il est dit de Dieu qu'il est *lumière*, qu'il est *un feu consumant*, qu'il est *notre rocher*, etc. On sait que l'Ecriture est remplie d'expressions de ce genre, et qu'elle les emploie généralement sans explication. Or, les personnes qui se montrent si absolues pour le sens littéral dans la question de la Cène, et qui sont si promptes à accuser d'incrédulité et d'impiété les opinions contraires à la leur, ne font nulle difficulté d'admettre et de maintenir ailleurs le sens figuré. Elles s'élèvent avec autant de force que nous, par exemple, contre quiconque essaie de légitimer l'anthropomorphisme en s'appuyant sur ce qu'il est dit que l'homme est *l'image de Dieu* et qu'il la porte en lui, ou sur cette partie du langage biblique qui attribue à Dieu les *organes humains*, des yeux, des oreilles, des bras, etc., et les *passions humaines*, la colère, la haine, la vengeance, le repentir, etc. Elles ne prennent pas non plus à la lettre les descriptions sous forme terrestre du royaume de Jésus-Christ, non plus qu'une foule d'expressions du Sauveur lui-même ou de ses apôtres (Matt. V, 27. 28; I Cor. X, 4). Il est clair que le littéralisme absolu ne saurait être posé comme règle d'interprétation des Ecritures, et personne ne le pose ainsi. C'est donc à l'exégèse à décider pour chaque cas spécial, pour celui de la Cène comme pour tous les autres, et nous avons vu que l'ensemble des circonstances historiques et des données herméneutiques rend la figure manifeste. C'est à tel point, que les littéralistes les plus décidés sont obligés de la reconnaître jusque dans les paroles de l'institu-

tion; car, si le Seigneur a dit : « *Ceci est mon corps* », il a dit aussi : « *Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang.* »

Venons aux textes où l'on prétend trouver la preuve que, dans les paroles de la Cène, c'est bien au sens littéral que s'arrêtèrent Jésus-Christ, les apôtres et les premiers chrétiens. — Jean VI, et particulièrement les versets 50-58 : — A première vue, il semble, en effet, qu'il ne puisse rien y avoir de plus positif et de plus fort que ces déclarations, répétées en termes si exprès et sous tant de formes, surtout après la question des Juifs : « *Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger ?* (v. 52) *: Ma chair est véritablement une nourriture et mon sang est véritablement un breuvage. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi, etc...* »

Mais cette impression s'affaiblit et s'efface quand on examine avec quelque soin et sans prévention.

1° On se demande si ce chapitre a réellement trait à la Sainte-Cène. — La plupart des modernes, et beaucoup d'anciens (tels que Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, Cyrille, Chrysostôme, Augustin, etc.), Calvin et Luther lui-même, aussi bien que Zwingle, se sont déclarés pour la négative; et plusieurs de ceux qui se prononcent pour l'affirmative, (catholiques, luthériens, calvinistes), reconnaissent assez généralement que la Sainte-Cène n'est là qu'indirectement, secondairement, par implication ou par allusion prophétique, l'idée dominante et véritable du discours de Jésus-Christ étant la rédemption par sa mort, par son œuvre de grâce, par sa doctrine de vie. Ses auditeurs, et même ses disciples intimes, ne pouvaient, en effet, y voir un rite qui n'était pas encore institué et sur lequel il ne leur avait donné aucune instruction.

2° Le passage doit, ce semble, s'entendre *figurément*, puisqu'il doit s'entendre *spirituellement*, selon l'explication de Jésus-Christ lui-même (v. 63) : « *C'est l'esprit qui vivifie : la chair ne sert de rien...* ». Evidemment cette parole ne permet pas de

prendre à la lettre ce qui précède, puisque c'est le littéralisme qu'elle a pour but de repousser.

3° Si l'on s'arrête au sens littéral, en appliquant le discours à la Sainte-Cène, on arrive à une doctrine contraire aux principes de l'Evangile, et que ni les luthériens ni les catholiques ne veulent admettre, savoir que quiconque participe à l'Eucharistie a la vie éternelle, et que quiconque ne la reçoit pas n'aura point la vie (vv. 51, 53, 54).

4° Ce qui annonce encore que le Seigneur n'avait en vue rien de semblable au dogme traditionnel, c'est le verset 62 : « *Cela vous scandalise-t-il ? Que sera-ce donc si vous voyez le Fils de l'homme monter où il était auparavant?* » Il représente là sa rentrée dans les Cieux comme un fait beaucoup plus étonnant que celui dont il parle, et qui soulève tant d'incrédulité et de murmures. Or, certes, l'ascension de Jésus-Christ, quelque merveilleuse qu'elle fût, était loin de heurter la raison naturelle comme le fait la transsubstantiation, avec la série de mystères et de miracles qu'elle suppose.

Mais examinons le passage lui-même afin d'en mieux constater le véritable sens, et pour cela, embrassons le discours de Jésus-Christ dans son ensemble.

Ce chapitre est fortement figuré depuis le verset 26, où commence l'entretien du Seigneur avec les Juifs, et d'où part l'image, la métaphore, l'espèce de parabole qui le traverse tout entier. Les Juifs, qu'il avait, la veille, nourris miraculeusement (5-16), s'étaient de nouveau réunis autour de lui. Il leur reproche de ne chercher qu'une nourriture terrestre, en négligeant la nourriture spirituelle et céleste, qu'il leur donnera s'ils croient en lui sur le témoignage et l'ordre de Dieu (26-29). En cet endroit la métaphore est manifeste, et toutes les opinions la reconnaissent et l'avouent. Jésus-Christ, par allusion à la multiplication des pains, présente sa doctrine, sa grâce, sa rédemption, les biens du salut, le don de Dieu, comme *une viande* qui vivifie les âmes. Mais ce trait est important ; tout ce qui suit y

a sa base et sa raison. Quand on demande au Seigneur : « *Quel signe fais-tu, afin que nous croyions en toi?* » on ajoute, en restant dans l'ordre d'idées et d'expressions qu'il a employées : « *Moïse s'est légitimé auprès de nos pères en leur donnant la manne, le pain du Ciél* ». Jésus répond que Moïse n'avait pas donné le vrai pain du Ciel, le vrai pain de vie, puisque ceux qui en avaient mangé étaient morts ; il déclare qu'*il est*, lui, *le vrai pain descendu du Ciel* qui donne la vie au monde, et que celui qui en mangera ne mourra point. Cette figure une fois introduite, il la suit, conformément à sa manière accoutumée, (Jean X et XV), et il présente l'entrée en communion avec lui, par la foi, comme l'acte de manger sa chair et de boire son sang. C'est la suite et l'application naturelle de ce style parabolique où il offre sa doctrine et son œuvre, où il s'offre lui-même sous l'emblème d'un aliment : «*Je suis le pain de vie descendu du Ciel.*» Cependant, quoique la métaphore se prolonge et domine dans tout cet entretien, elle s'ouvre en quelque sorte en plusieurs endroits, pour laisser voir à découvert l'idée qu'elle recèle, par exemple au v. 40 : « *Celui qui contemple le Fils et qui croit en lui a la vie éternelle* » ; là, ce qui est attribué à la manducation de sa chair et de son sang dans la partie figurée du discours se lie à la simple foi, comme partout ailleurs dans le Nouveau Testament ; il en est de même aux versets 35 et 47 : « *Je suis le pain de vie ; celui qui vient à moi n'aura plus de faim, et celui qui croit en moi n'aura plus de soif* »; c'est en allant à lui, c'est en croyant en lui que l'âme reçoit l'aliment et le breuvage spirituels qui apaisent à jamais sa faim et sa soif. Là se trouve, par conséquent, la clef de cette allégorie, fort semblable du reste, quant au fond, à celle de Jean XV, 1-10 et IV, 5-14 et X, 1-16.

Tout, alors, dans ce chapitre s'éclaircit, se simplifie, et s'harmonise avec l'enseignement général de l'Evangile. Si manger la chair du Fils de l'homme et boire son sang, c'est accepter et s'approprier par la foi son sacrifice, sa parole et sa grâce, le chrétien comprend aisément que l'âme qui a participé à cette

nourriture et à ce breuvage mystiques n'ait plus ni faim ni soif (35), car elle a la vérité, la paix, le salut ; qu'elle demeure en Christ et que Christ demeure en elle (56), car Christ habite dans les cœurs par la foi (Eph. III, 17) ; qu'elle ait la vie éternelle et qu'elle l'ait seule, car il est écrit : « *Celui qui croit au Fils, etc.* » (Jean III, 36 ; 1 Jean V, 11. 12). Tous les traits de ce passage controversé sont alors d'accord entre eux comme avec la doctrine générale du Nouveau Testament ; car c'est le grand principe de l'Evangile que « *le Royaume de Dieu ne consiste pas dans le manger ou dans le boire* », mais qu'il « *est justice, paix et joie par le Saint-Esprit* » ; que la vie vient, non de la vertu des rites religieux, mais de la vérité sainte, reçue par la foi et appliquée à l'âme par la grâce ; que, dans l'ordre spirituel, ce sont les puissances spirituelles qui agissent, quoiqu'à l'aide de moyens extérieurs. Ce grand principe évangélique est celui que le Seigneur rappelle manifestement au v. 63 de notre chapitre : « *La chair ne sert de rien ; les paroles que je vous dis sont esprit et vie* », et qui, par conséquent, nous fournit la clef de tout son discours.

Cette interprétation, qui se recommande ainsi d'elle-même, qui paraît positivement donnée par le Seigneur, se confirme encore par la remarque qu'il était fort ordinaire chez les Juifs de représenter l'acquisition de la science, de la sagesse et des divers biens spirituels sous l'image du manger et du boire. — Cette image se rencontre souvent dans l'Ancien Testament et Jésus-Christ lui-même en a fait un fréquent usage, (Matt. V, 6 ; Jean IV, 34), et dans notre chapitre même, au v. 27 : « *Travaillez, non pour l'aliment qui périt, etc.* »

Aussi ce passage fut-il celui qui contribua le plus à former l'opinion de Zwingle et sur lequel il s'appuyait de préférence. — Fait intéressant à noter.

Plusieurs des anciens Pères l'ont entendu de la même manière ; il suffira de citer Origène et Augustin. « Entendre littéralement ce que Jésus-Christ dit de manger sa chair et de « boire son sang, dit le premier, c'est s'arrêter à la lettre qui

tue (1). » Saint Augustin se sert de Jean VI pour établir et expliquer une des règles d'herméneutique d'après lesquelles nous pouvons juger de ce qui est figuré dans l'Ecriture. « Si un « passage paraît prescrire une action criminelle ou horrible, dit- « il, là est la figure. Ainsi quand Jésus-Christ dit : *Si vous ne man-* « *gez ma chair, etc.* cela semble ordonner un acte criminel et « affreux ; c'est donc une figure, sous laquelle il nous est com- « mandé de nous mettre en communion avec le Seigneur et « de nous souvenir qu'il a été crucifié pour nous (2). » C'est exactement l'interprétation zwinglienne (3).

Un mot seulement sur les deux autres textes de cette classe.

(1) *Hom.* VII[e] *sur le Lévit.*

(2) *De doct. christianà*, Lib. III, Cap. 16.

(3) Les commentateurs actuels de l'Allemagne se partagent sur Jean VI. Les uns l'entendent de la mort expiatoire du Seigneur. par conséquent dans un sens spirituel et figuré, et nient qu'il ait trait à la Sainte-Cène (Tholuck). Les autres le prennent dans un sens plus ou moins littéral et y voient un rapport formel avec l'Eucharistie. Cette dernière opinion est celle d'Olshausen. Il distingue l'idée du sacrement, du sacrement lui-même. Selon lui, c'est l'idée qui est ici ; et cette idée, c'est que Jésus-Christ est le principe qui vivifie le nouvel homme, non seulement son âme et son esprit, mais son corps glorifié. « La mort de Jésus-Christ, dit-il, est la vie « du monde et la Sainte-Cène, qui nous la rappelle, porte la vivification du « monde à sa plus haute puissance. Elle est l'arbre de vie, qui nous rend « ce que l'arbre de la connaissance nous avait enlevé. Ainsi qu'en Adam « la mort est venue par la nourriture, c'est la nourriture qui nous donne « en Christ la vie éternelle. »

Olshausen accorde que le v. 63 semble favoriser l'interprétation figurée. Mais il se rabat sur ce que Jésus-Christ dit : *la* chair, et non *ma* chair. Défaite manifeste, car c'est du corps seul de Jésus-Christ qu'il est question, c'est donc à ce qu'il en avait affirmé, et qui était mal compris, qu'il regarde. Quand Olshausen dit ensuite, en repoussant les vues grossières des Capernaïtes, qu'il s'agit du corps *glorifié* par l'Esprit, il oublie que la chair dont parle le Seigneur est celle qu'il devait donner pour la vie du monde, et que jusqu'à sa résurrection il fut *homme semblable à nous en toutes choses.*

L'opinion d'Olshausen se rapproche à certains égards de l'opinion calviniste, car il affirme que nous ne recevons Jésus-Christ que par la *bouche de la foi.*

— I Cor. X, 16. 17 : « *La coupe de bénédiction... n'est-elle pas la communion du sang du Christ ? le pain etc.* ». Là, dit-on, saint Paul affirme qu'il y a communion, ou communication (κοινωνία) entre le pain et le corps de Christ, de même qu'entre le vin et son sang, et que ceux qui reçoivent ce pain et ce vin sacrés participent au corps et au sang du Seigneur ; assertion qui implique nécessairement la présence réelle.

Mais la figure n'est-elle pas manifeste dans ce passage ? et ne faut-il pas, dans toutes les opinions, l'y reconnaître plus ou moins? Prend-on à la lettre la première expression que *la coupe* (τὸ ποτήριον) est la communion du sang de Christ ? et cette autre du v. 17 : *comme* il n'y a qu'un seul pain, nous ne sommes qu'un *seul corps* (ἓν σῶμα, même terme que pour le corps de Christ, v. 16)? et ces autres des vv. 18 et 20 : κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου, κοινωνοί τῶν δαιμονίων? Il est clair que si le substantif κοινωνία implique, comme on le soutient, l'union réelle, l'adjectif κοινωνος l'implique également. Mais où conduirait cette interprétation littérale ? tandis que l'interprétation spirituelle est si simple et si naturelle, si conforme au but de ce passage, qui est d'établir que, comme la participation à la Sainte Cène est une profession de christianisme, de même la participation aux festins sacrés des païens était un acte d'idolâtrie (vv. 14-21).

— I Cor. XI, 27-29 : « *Quiconque... sera coupable du corps et du sang du Seigneur... ne distinguant point le corps du Seigneur...* » — Là, évidemment, ne point discerner le corps et le sang du Seigneur, c'est perdre de vue ce qui les rappelle, manquer des sentiments qu'ils doivent inspirer, c'est ne pas distinguer les éléments eucharistiques, ne pas les prendre avec plus de respect que du pain et du vin ordinaires ; profanation du sacrement, dont saint Paul reproche aux Corinthiens de se rendre coupables dans leurs agapes, et qui était souverainement criminelle et impie, car le mépris du signe, ou du symbole, renferme le mépris de la chose signifiée. Les expressions : ἔνοχος τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου et μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ

Κυρίου, ne doivent pas plus s'entendre littéralement que celles qui les accompagnent : κρῖμα ἐσθίει και πίνει. Nous voyons d'ailleurs l'Apôtre parler simplement de pain et de vin après la consécration (vv. 26-28) ainsi que l'avait fait Jésus-Christ (Matt. XXVI, 29). Et puis, suivant une remarque déjà faite, avec le dogme de la présence réelle une telle absence de respect, un tel laisser-aller, un tel désordre (vv. 20-22) dans la célébration de la Cène, eût-il été possible ?

Il est évident pour nous que l'étude des textes relatifs à la Sainte-Cène, faite sans opinion préconçue, sans préventions d'aucune espèce, conduit, de même que les circonstances de l'institution, à considérer les éléments eucharistiques seulement comme des symboles. Dès lors, l'opinion catholique tombe, ainsi que l'opinion luthérienne et même l'opinion calviniste ; car cette dernière n'est au fond qu'une hypothèse conciliatrice. Elle n'a pour elle aucune déclaration, et il semble qu'il faille tout entendre ou figurément ou littéralement.

Les données des sens et de la réflexion mènent au même résultat que les données scripturaires. La transsubstantiation, en particulier, traîne avec elle non seulement des difficultés infinies, mais des impossibilités et des contradictions véritables. Ainsi, elle suppose que la parole du prêtre crée et anéantit ; — que la matière du sacrement disparaît et qu'il n'en reste que les accidents ou les espèces ; — que toutes les propriétés perceptibles d'une substance persistent quand cette substance n'existe plus (couleur, saveur, étendue, forme, etc.) et qu'une substance différente se cache sous ces propriétés étrangères ; — que le corps de Christ, quoique dans le Ciel, n'en est pas moins sur la terre et en mille lieux à la fois ; — que ce corps, qui est un, est dans le même moment tout entier sur tous les autels et en chaque fragment de chaque hostie, en chaque goutte de chaque calice ; — que des accidents, ou des apparences, sont corruptibles, puisque le sacrement l'est et que le corps de Christ ne l'est pas, etc., etc.

Les luthériens, comme les catholiques et les calvinistes eux-mêmes, en appellent au principe que la raison doit se soumettre à la foi dans les choses de révélation. — Sans doute, et ce grand principe du christianisme théorique et pratique nous l'admettons pleinement, nous l'avons constamment invoqué et appliqué ; mais la foi consiste à admettre ce qui *est réellement* dans l'Ecriture, non ce que nous y mettons ou supposons. Et, pour constater ce qui y est, nous n'avons d'autre moyen que la raison, aidée d'une saine herméneutique. Or, la terminologie biblique de la Sainte-Cène, expliquée par elle-même et par les faits qui la déterminent, est évidemment métaphorique ou parabolique. Le sens figuré en est le sens naturel et, à vrai dire, le sens propre.

Rappelons toutefois que le symbolisme de la Cène n'exclut nullement le côté mystique, spirituel, divin. La foi ne voit plus dans les éléments eucharistiques du pain et du vin ordinaires; les envisageant dans leur signification sacramentelle, elle contemple la réalité sous la figure; derrière la représentation, elle découvre, voit et adore la chose représentée; l'invisible remplace pour elle le visible; ce qu'elle voit, c'est le corps et le sang de Christ, c'est *le pain descendu du Ciel* et *qui donne la vie au monde*. Le zwinglien peut parler de ce saint mystère comme le calviniste et presque comme le luthérien, si ce n'est comme le catholique.

IV

OPINION DES PÈRES (1). — **Indéfinie et diverse. Toutes les Eglises prétendent l'avoir pour elles. — Elle n'est pas le dogme catholique : — Arguments « négatifs » et « positifs » qui le prouvent. — Quand ils s'expliquent, les Pères emploient toute la terminologie protestante. — Controverse de Paschase Radbert et de Ratram. — Rapport de la Cène et du Baptême.**

Il est déplorable que le Sacrement de la Charité ait produit tant de luttes et de haines.

Dans les discussions sur la Sainte-Cène, tous les partis ont

(1) Préoccupés d'éviter les redites et d'écarter, le plus possible, de cet

cherché à s'appuyer sur l'opinion des premiers Pères; tous, catholiques, luthériens, zwingliens, calvinistes, ont soutenu que c'était la leur. Au XVIIIe siècle ce fut en France l'objet d'une controverse animée. Arnaud et Nicole publièrent leur livre « *De la perpétuité de la foi catholique touchant l'Eucharistie* ». Les Claude leur répondirent. Basnage écrivit l' « *Histoire de l'Eucharistie jusqu'au XIIIe siècle* ». Déjà auparavant du Plessis-Mornay avait donné son traité « *De l'institution, usage et doctrine de l'Eucharistie en l'Eglise ancienne* », D. Blondel, ses « *Eclaircissements familiers de la controverse de l'Eucharistie* », etc., etc. Les deux partis se glorifièrent d'être restés maîtres du terrain et d'avoir l'antiquité pour eux.

On conçoit, du reste, ces prétentions et ces conclusions opposées, car il est fort difficile de distinguer avec quelque exactitude l'opinion commune chez les anciens docteurs, au milieu des idées particulières où elle se trouve mêlée, et au travers des expressions et des images mystiques qui la recouvrent. Aucune hérésie n'ayant provoqué ni discussion ni décision sur ce point, les Pères n'éprouvent pas le besoin de peser leurs pensées et leurs termes, de les surveiller et de les régler; ils s'abandonnent librement à leurs vues propres, à tout ce que le sentiment ou l'imagination leur inspire; ils exaltent par tous les moyens le mystère sacré...

Les différents partis théologiques ont probablement tort et raison tout ensemble; raison quand ils soutiennent que leur doctrine existe à un degré ou à l'autre chez les anciens docteurs de l'Eglise, tort quand ils prétendent qu'elle s'y trouve seule et telle qu'ils la posent...

ouvrage tout ce qui pourrait, à la rigueur, être qualifié de « *bien connu* » (épithète redoutable et de nos jours très usitée, sinon toujours justifiée), nous nous bornons à publier sur ce point un résumé et quelques fragments. En venant compléter ce qui a déjà été dit çà et là du témoignage des Pères sur la Sainte-Cène, ils suffiront à corroborer la notion symbolique de ce sacrement donnée par l'exégèse. (*Edit.*).

Mais s'il est difficile de déterminer avec exactitude l'opinion des premiers siècles sur la Sainte-Cène, on peut du moins établir que ce n'était pas celle du Catholicisme, la seule vraiment importante au point de vue pratique et ecclésiastique (1). Nous avons pour le prouver des arguments de deux sortes, les uns négatifs, les autres positifs.

Arguments négatifs. — 1° Le dogme catholique soulève des questions et des difficultés innombrables qui ont constamment occupé les écoles théologiques dans les derniers siècles, c'est-à-dire depuis que le dogme a été arrêté, formulé, établi et proposé à la foi du peuple (2). Or, ces difficultés, ces questions qui existent à la surface de la doctrine romaine, qui en naissent naturellement, nécessairement, qui frappent de prime abord tous les esprits, ne se sont pas présentées aux anciens, ils ne les ont ni abordées, ni soupçonnées. Cependant ils ne reculaient pas, on le sait, devant les discussions métaphysiques; et celles que soulève la Sainte-Cène se liaient d'ailleurs logiquement à la grande controverse de ces temps sur la nature du corps de Christ et sur l'union de la divinité et de l'humanité en lui (Docétisme). Quelle autre explication de ce fait, sinon que l'opinion à laquelle ces questions se rattachent n'était pas l'opinion de leur temps? quelle autre raison possible de ce silence absolu, de cette prétérition universelle en un tel sujet?

2° Les Pères argumentent d'après des principes contraires au

(1) L'opinion luthérienne et l'opinion calviniste, considérées en elles-mêmes, ne sont importantes qu'au point de vue dogmatique; elles ne mettent aucun obstacle à la communion; du moins ne devraient-elles pas le faire, puisque, tenant uniquement au for intérieur, elles n'entraînent pas de différence sensible dans la célébration du culte. Malheureusement l'opinion luthérienne (comme nous avons déjà eu l'occasion de le faire remarquer), passant de la sphère dogmatique dans la sphère ecclésiastique et religieuse, devient de nos jours, comme autrefois, un principe de discorde et de rupture. Elle invoque aussi une sorte de *traditionalisme*, et elle sera atteinte par plusieurs des remarques suivantes, quoiqu'elles aient trait essentiellement à l'opinion catholique.

(2) Voy. pp. 430, 486 et suiv., 497, 499, et ci-après.

dogme catholique. Ainsi, ils soutiennent, contre les païens, que leurs divinités ne pouvaient se trouver en même temps dans chacune des statues qu'on leur consacrait ; — ils en appellent, contre les Docètes, au témoignage des sens pour prouver la réalité du corps de Christ ; ils se servent même du pain et du vin de la Cène pour établir ce point de la doctrine évangélique (1); — ils argumentent également par l'Eucharistie contre les Encratites (*aquarii*) qui niaient la légitimité de l'usage du vin (2); argument impossible s'ils eussent cru et enseigné la transsubstantiation.

3° L'Eucharistie ne fut l'occasion d'aucune hérésie, l'objet d'aucune discussion dans les premiers siècles. Le conçoit-on en se plaçant au point de vue catholique ?

4° Les juifs et les païens n'ont pas attaqué le Christianisme par ce côté. Ni Celse, ni Porphyre, ni Jullien n'ont touché à ce sujet qui aurait si aisément prêté à leurs invectives et à leurs sarcasmes (3).

5° Les rites qui se sont établis dès que le dogme actuel a fait positivement partie du Symbole romain et qui en sont le produit naturel, ne se montrent point dans les temps anciens (4).

Ce sont là sans doute de bien fortes présomptions contre le dogme catholique, ou, pour mieux dire, c'est une démonstration

(1) Tertullien : *Contre Marcion.*

(2) Clément d'Alexandrie.

(3) Un seul trait dans l'histoire de l'Eglise primitive révèle une accusation de ce genre. Il se trouve dans un fragment d'Irénée. relatif à la persécution de Lyon en 177, et conservé par Euménius : « Des esclaves de chrétiens ayant entendu dire à leurs maîtres que la divine communion est le corps et le sang de Christ, et *pensant que c'était réellement de la chair et du sang*, le rapportèrent aux examinateurs. Ceux-ci voulurent arracher cette confession aux martyrs Sanctus et Blandina, qui répondirent : « comment consentiraient-ils à faire de telles choses, ceux qui par ascétisme ne se permettent pas même l'usage légitime de la viande ? » — Cette donnée historique, souvent citée en faveur du dogme romain, dépose en réalité contre lui.

(4) Voy. quelques détails dans Basnage, *Hist. de la relig.*, T. I, p. 116.

formelle. En accordant qu'il existât çà et là quelque chose d'analogue à l'idée actuelle, on peut affirmer, dans tous les cas, qu'elle n'était pas la croyance de l'Eglise à cette première période. Au ve siècle, certains Eutychéens semblent avoir argumenté du fait que le pain et le vin de la Cène se nomment après la consécration le corps et le sang de Christ, en faveur de leur doctrine que l'humanité du Sauveur, après sa résurrection et son ascension, avait été absorbée par sa divinité. On peut, du moins, le supposer d'après les raisonnements des Pères contre eux, où se trouvent des explications qui méritent d'être notées. « Christ, dit Théodoret (1), honora les symboles du nom de son « corps et de son sang, n'en changeant pas la nature, mais « ajoutant la grâce à la nature. — Les symboles mystiques, « après la consécration, ne perdent pas leur nature propre, car « ils demeurent dans leur substance, leur figure et leur forme « ancienne. ». « Les sacrements du corps et du sang de Christ, « dit le pape Gélase (2), sont une chose divine, et c'est pour « cela qu'ils nous rendent participants de la nature divine ; « cependant la substance du pain et du vin ne cesse pas d'exis- « ter; *l'image et la ressemblance* du corps et du sang de Jésus- « Christ sont célébrées dans les saints mystères » (c'est l'explication zwinglienne). Ephrem d'Antioche et Chrysostôme ont des déclarations semblables.

Nous ignorons si les Eutychéens ont cru à une conversion réelle des éléments eucharistiques; rien ne reste d'eux sur ce point pour constater leur opinion. Mais, en tout cas, les réponses des Pères montreraient que ce n'était qu'une idée particulière, repoussée par la foi générale de l'Eglise (3).

(1) Dial. 1 et 2 *contre les Eutych.*

(2) *Des deux natures de Christ.*

(3) Il est plus que probable que les Eutychéens employaient simplement le langage ecclésiastique au sujet de l'Eucharistie pour justifier celui dont ils se servaient à l'égard de l'union hypostatique. D'après Théodoret, ils reconnaissaient que le pain et le vin sont un *symbole* et une *image*

Là, à l'argument négatif se joint déjà l'argument positif ou direct, sur lequel il suffira de relever aussi quelques traits du témoignage des anciens Pères.

Argument positif. — 1° Les Pères nomment les éléments eucharistiques du *pain* et du *vin*, comme avait fait saint Paul (I Cor. XI, 26) : « Christ appelle son corps du pain, et du pain « son corps (1). ». « Jésus-Christ offrit la même chose que « Melchisédec, savoir du pain et du vin, c'est-à-dire son corps et « son sang (2). »

2° Ils expliquent la terminologie de la Cène, en rappelant que l'Eglise est dite le *corps de Christ* et les fidèles *ses membres* (3) ; c'est-à-dire qu'ils expliquent une figure par une autre.

3° Ils affirment que les éléments de la Cène conservent leur nature, leur substance, après la consécration (Voy. ci-dessus).

4° Ils disent que l'Eucharistie nourrit le corps, ainsi que l'âme ; ce qui, avec la transsubstantiation, serait du pur capernaïtisme.

5° Ils soutiennent que ceux qui la prennent indignement ne reçoivent pas le corps et le sang du Sauveur (4). Comment cela si, à part ce corps et ce sang divin, il n'y existe que des apparences? Aussi les catholiques, et même les luthériens, maintiennent-ils le contraire. Ils disent, les uns et les autres, que le corps et le sang de Christ, reçus *oralement*, le sont par tous les communiants.

6° Les Pères, ou du moins un grand nombre d'entre eux, emploient toute la terminologie protestante ; ils parlent de *symboles*, de *types*, de *signes*, d'*images*, de *figures*, etc. « Jésus-« Christ, ayant pris le pain et l'ayant distribué à ses disciples, « il le fit son corps en disant : Ceci est mon corps ; c'est-à-dire « *la figure de mon corps* (5) ». « Le Seigneur n'a pas fait diffi-

(1) Tertullien : *Contre Marcion.*
(2) Cyprien (et autres).
(3) Chrysostôme, Augustin, etc.
(4) Jérôme, Augustin, Cyprien.
(5) Tertullien : *Contre Marcion.*

« culté de dire : Ceci est mon corps, quand il donnait *le signe* « *de son corps*... (1). »

La question, entre les catholiques et nous, n'est pas si les Pères ont appelé les éléments eucharistiques le corps et le sang de Christ, nous convenons de cela et nous le faisons nous-mêmes; ni s'ils ont eu des opinions d'où est sortie peu à peu la doctrine romaine, ni s'ils ont employé des expressions qui, prises seules et à la lettre, renfermeraient plus ou moins cette doctrine, nous accordons encore ces points-là ; mais en rappelant qu'ils ont des expressions tout aussi fortes sur une foule d'autres sujets et, en particulier, sur le baptême. La vraie question est de savoir si les Pères ont réellement cru et formellement enseigné la doctrine de Trente comme étant celle de l'Eglise? Or, peut-il y avoir doute quand on les voit professer des principes inconciliables avec elle ; surtout quand on les entend déclarer que la terminologie sacramentelle dont ils se servent est figurée, symbolique (2) ? Il faut noter : 1° Que c'est généralement quand ils expliquent la croyance de l'Eglise, c'est-à-dire quand ils donnent leur pensée exacte, qu'ils font cette déclaration; c'est dans leurs commentaires, dans leurs écrits dogmatiques ou polémiques. 2° Que les Pères qui la font sont souvent ceux-là mêmes qui, comme Chrysostôme par exemple, emploient ailleurs le langage le plus hyperbolique. 3° Qu'à mesure que le dogme de la présence réelle se formula positivement, les termes de *figure*, de *type*, de *signe*, de *symbole*, etc., tombèrent peu à peu, parce qu'ils n'étaient plus en harmonie avec la foi.

Un des objets d'étude les plus intéressants et aussi les plus décisifs sur cette question, est la controverse de Paschase Radbert et de Ratram au IXe siècle. Paschase, en exposant la doctrine actuelle du Catholicisme — ou à peu près, car il y a quelques différences notables entre sa conception et la formule officielle : ainsi, il veut que le corps de Christ dans le sacrement

(1) Augustin : *Contre Adim.*
(2) Voy. citat. d'Origène et d'Augustin (pp. 496 et 497).

soit le corps né de la Vierge etc., — se sert de précautions qui montrent qu'il s'attendait à des oppositions nombreuses, tandis que Ratram s'exprime avec la conscience que son sentiment est généralement partagé. Il l'appuie sur les mêmes arguments que nous. Il affirme qu'il n'avait jamais entendu parler de la doctrine de Paschase, qu'il ne l'a lue nulle part; et il ajoute : « Cependant voilà une question qui *commence à se former;* « ceux qui la proposent, et qui sont plusieurs, disent que ces « choses se font réellement et non pas en figure. » Cela ne dit-il pas tout?

Dans un travail tant soit peu complet sur l'opinion de l'ancienne Eglise, il faudrait des distinctions, car les notions et les formes de la doctrine varient chez les différents docteurs. Justin (1) croit que comme le *Logos* s'était uni à la nature humaine, il s'unit aussi aux éléments eucharistiques qui deviennent ainsi son corps et son sang, et communiquent aux communiants les germes de l'immortalité et de la résurrection. On trouve quelque chose de semblable chez Irénée, qui pose dans l'Eucharistie un élément terrestre et un élément céleste. Les écoles africaines, celle d'Alexandrie, représentée par Clément et Origène, celle de Carthage, représentée par Tertullien et Cyprien, professent nettement le symbolisme de la Cène, en se servant parfois d'expressions qui en relèvent la mystérieuse efficacité.

Au ɪᴠᵉ et au ᴠᵉ siècle, lorsque l'Eglise unie à l'Empire s'entoure de tout le prestige des cérémonies, soit par la pente naturelle qui la portait au formalisme, soit pour frapper et attirer les païens, la chaire exalte de plus en plus les mystères eucharistiques, voilés au monde et aux catéchumènes eux-mêmes; les idées et les expressions sur lesquelles se fonde le dogme de la présence réelle se multiplient et s'étendent. Cependant, lorsqu'on s'explique, on affirme que la substance du pain et du vin demeure après la consécration. C'est par là que toutes les opinions

(1) *Apol.*

actuelles ont pu s'appuyer sur la doctrine des Pères, en y prenant certaines locutions ou certaines faces ; mais si cette doctrine, vague encore, renferme les semences de toutes les opinions modernes, elle n'est identique à aucune...

Au fait, les points les plus caractéristiques de l'ancienne croyance ont été abandonnés par les modernes. Aucune des églises actuelles n'admet ni l'*union substantielle du Logos* avec les éléments eucharistiques, ni l'*infusion* de sa nature divine dans le corps et l'âme des communiants, qu'elle prédispose pour la résurrection et la vie éternelle. A peine ces idées se reproduisent-elles çà et là chez des théologiens isolés (1)...

(1) Quant à la partie du dogme catholique qui fait de l'Eucharistie un *sacrifice propitiatoire* pour les vivants et pour les morts — (le Prof. Jalaguier revenait sur cette question à l'art. *du Purgatoire*) — elle a peut-être dans la tradition un appui plus réel et plus ancien. Chrysostôme, Grégoire de Naziance, Augustin représentent la Cène comme une oblation expiatoire ; ils lui attribuent la vertu d'apaiser le Seigneur, de préserver des peines éternelles, de guérir les maladies, de chasser les démons et d'obtenir les faveurs divines et célestes à ceux dont les noms sont prononcés dans les prières qui l'accompagnent. A une époque où toutes les pratiques du culte, tous les rites religieux se revêtaient de plus en plus d'une efficacité mystique, où on donnait le nom de *sacrifice* aux prières et aux actions de grâce de l'Eglise, on devait le donner aussi tout naturellement à celles qui avaient lieu avant la communion et où se faisait la commémoration des justes de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, particulièrement des martyrs. « Les prières et les actions de grâce, faites par ceux qui en sont « dignes, sont les seuls sacrifices (θυσιαι) parfaits et agréables à Dieu », dit Justin (Apol. II), et il cite à ce sujet la prophétie de Mal. I, 10-11. Nous trouvons des déclarations semblables dans Clément d'Alexandrie, Athénagore, Tertullien, Origène, etc. Ces idées et ces expressions sont dans l'analogie de l'Ecriture, où les actes de piété et de charité sont fréquemment nommés des *sacrifices* (Pses. CXLI, 2 ; LI, 17 ; Héb. XIII, 15 ; Phil. IV, 18 ; Rom. XII, 1).

Les Pères appelaient encore l'Eucharistie un sacrifice, en tant qu'il s'y fait l'oblation du pain et du vin, la comparant alors à l'offrande de Melchisédec (Justin, Irénée, Tertullien, Cyprien). C'était *un sacrifice d'actions de grâce* que les disciples présentaient à l'Auteur de tous les biens temporels et spirituels, et auquel ils joignaient *le sacrifice d'eux-mêmes* — Ils donnaient aussi ce nom à l'Eucharistie, en tant qu'elle est *le mémorial du*

Je terminerai par une observation qui a déjà été faite, mais qui ne tient pas dans cette discussion la place qu'elle y devrait occuper ; je veux parler du rapport des deux sacrements. Ils sont également, d'un aveu commun, les signes et les gages des grâces évangéliques. Or, personne n'a jamais supposé que l'eau du baptême fût le Saint-Esprit lui-même ; on n'a parlé à cet égard ni de transsubstantiation ni de consubstantiation. Mais tout étant purement symbolique dans la matière du premier sacrement, n'est-il pas naturel de croire que tout l'est aussi dans celle du second ? Ils sont l'un et l'autre *les signes visibles du don de Dieu en Jésus-Christ*. Quand il y a entre eux identité absolue de but et d'effet, pourquoi une telle différence de

Sacrifice de Jésus-Christ, lui appliquant en ce sens là Hébr. XIII, 10-12. Mais les Pères ont grand soin de déclarer que c'est un sacrifice *non sanglant* (αναιμων), épithète parfaitement exacte dans l'opinion que nous défendons, et qui ne l'est plus dans l'opinion catholique, où l'on a pourtant été forcé de la retenir.

Une preuve évidente qu'ils n'avaient pas cette opinion, c'est la manière dont ils réfutent le reproche de n'avoir ni autel, ni victime. Ils ne répliquent pas qu'ils offrent dans la Sainte-Cène un sacrifice d'une valeur infiniment supérieure à tous ceux des Juifs et des païens ; cette réponse aurait été pourtant la plus naturelle, la plus directe, la plus décisive, et elle se serait présentée d'elle-même si la croyance romaine eût été la leur. Eh bien ! loin d'y recourir, ils se bornent à dire qu'ils n'ont d'autres sacrifices que les prières et les louanges, la pureté du cœur et la foi. Voilà la marche qu'ils suivent, depuis le IIe siècle jusqu'au Ve, dans leur controverse avec les païens, qui semblent avoir beaucoup insisté sur ce point. La réponse péremptoire que leur aurait fournie l'idée catholique ne leur vient jamais. Qu'en conclure, sinon que cette idée elle-même ne leur était pas venue à l'esprit ?

Si, pour achever de la juger, nous revenons des écrits des Pères à l'Ecriture, nous arrivons à un résultat négatif tout aussi formel. Qu'on étudie tout ce qui est dit de l'institution et de la célébration de la Cène, et l'on verra partout qu'elle est une *commémoration du Sacrifice de Jésus-Christ ;* on ne verra nulle part qu'elle en soit la répétition ; l'Epître aux Hébreux ne permet pas de le supposer, car une des idées fondamentales sur lesquelles y porte l'argumentation, c'est que ce sacrifice, seul réellement expiatoire, a été offert *une fois pour toutes* et qu'il ne se renouvelle point. (Hébr. VII, 27 ; IX, 12-28 ; X, 2. 11. 12).

nature? Les anciens ont parlé en termes aussi élevés de l'eau baptismale que des éléments eucharistiques. Si le signe suffit là, pourquoi pas ici? Et s'il a dû s'identifier avec la chose signifiée dans un cas, pourquoi pas dans les deux?

On répondra, sans doute, que l'Eglise possède, au sujet de la Cène, des déclarations qui la lient, et qu'elle n'en a pas de semblables pour le baptême. Nous n'avons pas, en effet, quant à ce dernier sacrement, la formule d'institution; si nous l'avions, il s'y trouverait probablement beaucoup de symbolisme, nous nous croyons en droit de l'inférer du caractère général de l'enseignement et du langage de Jésus-Christ. Mais, sans nous jeter dans les hypothèses, il existe bien des locutions scripturaires qui, prises littéralement, selon le principe qu'on pose relativement à l'Eucharistie, légitimeraient le sens supranaturel pour l'un des rites tout autant que pour l'autre. Non seulement il est parlé du *baptême du Saint-Esprit* (Matt. III, 11), mais le Saint-Esprit lui-même est appelé *une eau vive*. Il l'est dans l'Ancien Testament, il l'est dans le Nouveau (Jean VII, 37). Il y a, en vérité, plus de raisons scripturaires en faveur de la transsubstantiation ou de la consubstantiation sacramentelle dans le baptême, que dans la Cène.

En ce qui concerne la Cène, on n'a que quelques paroles de l'institution où tout révèle la figure, tandis qu'en ce qui concerne le baptême on a une expression qui traverse la Bible entière. Evidemment le symbolisme qu'on a laissé subsister dans un sacrement annonce et constate le symbolisme primitif de l'autre.

Cela ressort d'ailleurs de l'analogie de l'Ecriture et de l'esprit de l'Evangile, où tout se rattache, non à l'acte matériel et à l'observance rituelle, mais à la direction intérieure qui, nous unissant à Christ dans sa mort et dans sa résurrection nous obtient les fruits de son œuvre et les effets de sa promesse. Il faut dire du baptême et de la Cène ce qui est dit Gal. V, 6, et ailleurs, de la circoncision, ce que dit le Seigneur lui-même

Jean VI, 63 : « *La chair ne profite de rien ; les paroles que je vous dis sont* ESPRIT *et* VIE. »

On ne saurait assez déplorer que le *Sacrement de la Charité*, la communion, soit devenu l'occasion de tant de controverses, de divisions, d'antipathies et de haines (I Cor. X, 17). Qu'il ait donné lieu à des opinions diverses quand on a voulu en sonder la nature, il n'y a rien là qui doive étonner ; mais ces opinions auraient dû se supporter les unes les autres. Admettez le sens figuré ou le sens littéral ; croyez à la manducation sacramentelle, ou à la manducation spirituelle, ou à la manducation substantielle ; soyez Zwinglien, Calviniste, Luthérien ou Grec, qu'est-ce qui empêche que vous alliez ensemble à la Table sainte, gardant en vous et pour vous vos créances particulières ? — Le seul fait de l'adoration du sacrement élève une barrière insurmontable entre les catholiques et les autres chrétiens. — Mais partout où il n'existe que des vues théologiques différentes, on est inexcusable, selon l'esprit évangélique, de faire un signe de rupture du signe de l'union.

TABLE DES MATIÈRES

DEUXIÈME PARTIE

De la vraie Église

TROISIÈME PARTIE

Organisation de l'Église

QUATRIÈME PARTIE

Du Culte et des Sacrements

7.

Alençon. — Imp. Veuve Félix GUY et Cie, 11, rue de la Halle-aux-Toiles.


UNIVERSITY OF CHICAGO
57 884 416